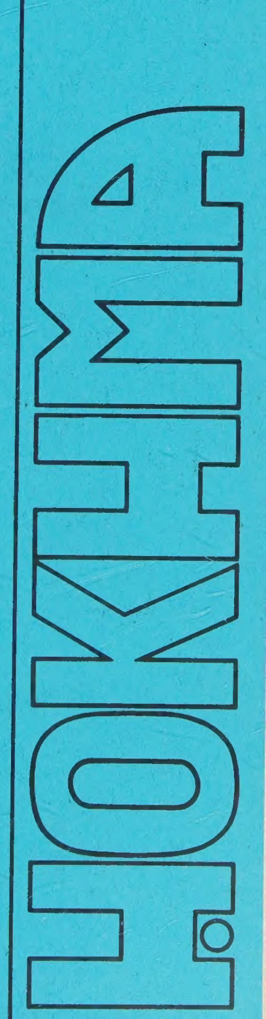
SOMMAIRE

Nº 41
1989

Revue de réflexion théologique



1 ***Hellénisme et Christianisme***

par Jean Brun
professeur de philosophie, Dijon

12 ***« Qui te célébrera dans le séjour des morts ? »***

par Emile Nicole
professeur d'Ancien Testament, Vaux-sur-Seine

21 ***L'entrée en Cène***

La pensée œcuménique et la conception calvinienne en dialogue

par Antoine Schluchter
pasteur, Estavayer-le-Lac, Suisse

53 ***L'emploi de l'Ecriture***

par Jean-Michel Sordet
pasteur, La Sarraz, Suisse

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés, le Comité de rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à ce qui est exprimé dans HOKHMA.

Couverture : Elisabeth Ruey-Ray, Nyon (CH).
IMÉAF 26160 La Bégude de Mazenc
Dépôt légal : 4e trimestre 1989 – 89432

Hokhma 41/1989, pp. 1-11

HELLENISME ET CHRISTIANISME

Par Jean Brun,
professeur de philosophie, Dijon

Ces deux dernières années Jean Brun nous a gratifiés d'ouvrages majeurs, au nombre desquels on compte L'Europe philosophe : 25 siècles de pensée occidentale *(Paris, Stock, 1988),* Philosophie et christianisme *(Québec, Ed. du Beffroi, 1988) et,* last but not least, *un* Que sais-je ? *sur* Le néoplatonisme *(Paris, PUF, 1988). Il nous propose ici un exposé clair et éclairant – vrai modèle du genre – de ce qui sépare Athènes de Jérusalem.*

Beaucoup d'historiens de la philosophie pensent que la philosophie grecque aurait contribué à « préparer » le christianisme ; ils ne manquent pas de souligner l'apport du platonisme, de l'aristotélisme, du stoïcisme et du plotinisme chez les Pères de l'Eglise ou chez des théologiens comme saint Thomas et bien d'autres. On affirme donc volontiers que, de l'hellénisme au christianisme, existe une continuité dont il serait facile de repérer les différents jalons.

Un tel point de vue revient à faire du christianisme un phénomène socio-culturel dont on pourrait trouver les sources dans le mouvement des idées ou dans le milieu socio-économique qui lui aurait donné naissance. De telles affirmations dépouillent le christianisme de la Révélation qui en constitue le cœur et le situent sur le même plan que des mythologies ou que des religions dont des spécialistes font la phénoménologie ou l'histoire. En outre et surtout, de telles explications ne voient pas que, de l'hellénisme au christianisme, il y a rupture et non continuité et que le christianisme n'a rien à voir avec une philosophie qui serait un produit de l'histoire dont elle constituerait un moment.

Nous voudrions schématiquement souligner les différents points qui permettent de comprendre que, de l'hellénisme au christianisme, existe une solution de continuité mise d'ailleurs en évidence par le fait

que les Grecs virent dans le message chrétien l'invention d'un dieu fou adoré par des charlatans.

1.- Une première opposition fondamentale se trouve au centre de toutes les réflexions gravitant autour de la notion de*Vérité*. Les philosophies grecques sont des philosophies du *dévoilement* qui promettent au disciple studieux un accès à la vérité rendu possible par un savoir ascensionnel qui, au cours de différentes étapes, conférera à celui qui l'aura acquis la contemplation de la vérité. On l'a assez répété, depuis et avec l'encombrant Heidegger, *alètheia* signifie dévoilement et implique un acte intellectuel mettant au jour ce qui était caché. Tout le problème est donc d'éliminer les écrans qui nous masquent la vérité et de tirer les voiles qui nous empêchent de la voir. Pour Platon, les deux principaux écrans nous empêchant d'accéder à la vérité sont la sensation et l'opinion dont nous devons nous défaire. Pour Aristote ce sont les vices de raisonnements et les sophismes qui nous arrêtent sur la voie conduisant à la vérité, voie que Parménide avait chantée en des termes lyriques. Que l'on mette l'accent sur les erreurs de jugements, comme le firent les stoïciens, ou sur les superstitions comme le firent les épicuriens, de toute manière la possession ou la contemplation de la vérité est promise au philosophe qui pourra y accéder grâce à une ascèse intellectuelle le conduisant sur la bonne route au cours d'une démarche quasi initiatique.

C'est pourquoi ces philosophies du dévoilement ont un point commun : toutes affirment que l'homme est capable de « s'identifier à Dieu », même si ce n'est que pour un court instant. L'idée et la formule correspondante se trouvent chez Platon et chez Aristote, voire chez les stoïciens et chez les épicuriens pour lesquels le sage est comme un dieu vivant sur la Terre. Mais cette idée arrive à son apogée chez Plotin. Son disciple et biographe Porphyre nous dit que Plotin, à plusieurs reprises au cours de sa vie, a « vu » ; comme le note fort bien H.-Ch. Puech, le plotinisme est une mystique de l'immanence qui se déploie dans les cadres d'une métaphysique de la transcendance. Pour Plotin, en effet, au terme dernier de la démarche ascensionnelle le contemplant devient semblable à la vérité ou au Dieu qu'il contemple. C'est pourquoi Plotin nous demande de nous dépouiller des scories qui cachent la belle statue que nous sommes, afin de devenir nous-mêmes le Dieu. Dans une telle philosophie, qui eut une importance considérable chez les théologiens du Moyen Age, surtout par l'intermédiaire du pseudo-Denys l'Aréopagite, le salut est là, il n'y a qu'à en prendre conscience ; il suffit d'inverser l'extase catastrophique de la procession, qui nous fait passer de l'Un au Multiple en nous précipitant dans la matière et dans le mal, pour annuler cette chute

grâce à une extase ascensionnelle conduisant à la contemplation de ce qui est au-delà de l'essence et de l'existence.

L'homme peut donc faire son « salut » par ses propres forces grâce à l'acquisition d'une connaissance purificatrice et salvatrice ; il n'a nul besoin d'intermédiaire, de Médiateur ni de Grâce. A tel point qu'Aristote, pour qui Dieu meut le monde et le touche mais ne peut en être touché, affirme pourtant que nous pouvons parfois nous identifier à ce Dieu « séparé », ne serait-ce que pour un bref moment.

Cette conception de la vérité n'a rien à voir avec celle que nous apporte le message chrétien. Pour le christianisme, la Vérité n'est ni en l'homme, ni en dehors de l'homme ; c'est l'homme qui est *dans* la vérité, il n'en est ni le dépossédé, puisqu'il a été fait à l'image de Dieu, ni le possesseur, puisqu'il est l'être de la chute. Lorsque Ponce Pilate demande : « Qu'est-ce que la vérité ? », il le fait en sceptique désabusé qui sait que tous les philosophes prétendent donner une définition de la vérité sans pourtant parvenir à se mettre d'accord entre eux. La même question pourrait se retrouver aujourd'hui sous la plume des tenants de la philosophie analytique ou de quelque disciple de Wittgenstein. Ceux-ci définiraient alors volontiers la vérité comme l'expression d'une cohérence logique intra ou interpropositionnelle ; quant aux positivistes ils feraient de la vérité un système de formules déductivement démontrées et expérimentalement prouvées.

Mais on pourrait imaginer que la question : *Qu'est-ce que la Vérité ?* fût hurlée, à la manière de Nietzsche, comme un cri de désespoir attendant une réponse tout autre que celle apportée par des logiciens ou par des savants. Lorsque Jésus parle, il utilise souvent la tournure : « En vérité, je vous le dis » ; lorsqu'il désigne ses disciples il dit qu'ils « sont *de* la vérité ». La vérité est donc ce qui fait l'homme mais ce que l'homme ne peut faire, l'homme n'en est ni l'inventeur ni l'auteur, il doit en être le témoin. Un tel message ne se trouve nulle part dans les philosophies grecques.

2.- Les philosophies grecques sont des philosophies de l'intériorité qui pensent que la vérité se trouve dans l'homme mais que celui-ci l'a oubliée et qu'il ne sait plus la retrouver. Il a donc besoin d'un guide qui le conduise par la main à l'intérieur de lui-même jusqu'au point où il redécouvrira ce que les eaux du Léthé avaient depuis longtemps enfoui. C'est ainsi que Socrate compare son travail à celui de sa mère, la sage-femme Phénarète, et prétend que sa tâche est de faire retrouver à son interlocuteur la vérité cachée qui se cachait en lui. C'est pourquoi Socrate ne cesse d'affirmer qu' « apprendre c'est se ressouvenir » et que le savoir est réminiscence ; ainsi Socrate peut

faire sienne la célèbre maxime inscrite au fronton du temple de Delphes : « Connais-toi toi-même ».

Les Ecritures, au contraire, ne cessent de nous mettre en garde contre toutes ces allures trompeuses du vrai que nous pourrions dégager d'une réflexion sur nous-même : « Prends garde que la lumière que tu trouves en toi ne soit que ténèbres ». Pour un Plotin, au contraire, qui se situe explicitement aux antipodes du christianisme, il s'agit de plonger en nous, non certes pour nous affirmer comme individu, mais pour découvrir la source de la lumière intérieure capable de nous rattacher à l'Un nous libérant de cette individualité. Dans le christianisme la lumière vient à nous lorsque Dieu éclaire, mais nous sommes incapables de l'allumer par nos propres forces et c'est pourquoi toute prière est un appel à la délivrance. Si l'extase plotinienne peut conduire à l'illuminisme qui amène l'individu à penser qu'il est finalement devenu Dieu, l'illumination du message chrétien fait naître un homme nouveau et le « chemin de Damas » n'a rien à voir avec une quelconque démarche initiatique comblant le sage ou le myste des bienfaits de la connaissance éclairante.

3.- La conception grecque de la vérité, et l'idée selon laquelle le savoir est une réminiscence nous permettant de retrouver la source perdue, aboutit à définir la vertu comme un savoir. Certes, Socrate ne cesse de dénoncer les prétentions des sophistes pour qui la vertu était un savoir-faire qu'ils se faisaient fort d'enseigner au même titre que l'art de la rhétorique ; mais Socrate répète toujours que « nul n'est méchant volontairement ». Si le méchant se détourne du Bien, c'est parce qu'il l'ignore, il suffit donc de l'éclairer pour que , guidé par un savoir illuminateur, il se détache de ce mal qui n'était que la rançon de son ignorance.

Ici vient s'enraciner l'idée selon laquelle *omnis peccans est ignorans*, idée que l'on retrouverait chez Descartes pour qui il suffira de bien juger pour bien faire. Kant adoptera pour un temps le même point de vue, et pensera qu'une bonne pédagogie et qu'une bonne politique doivent être capables de libérer les hommes des maux dont ils souffrent et qui relèvent d'une thérapeutique dispensée par un savoir droitement appliqué. Mais il abandonnera ensuite cet optimisme qui revient finalement à penser que le salut peut se faire par les œuvres, pour en revenir à des considérations sur le « mal radical » que beaucoup ne lui pardonnèrent pas.

Kierkegaard admirait beaucoup Socrate mais il lui reprochait cet optimisme du savoir totalement indifférent au problème de la tentation et à celui du mal radical. On trouve dans saint Paul (Rm 7) un passage

célèbre que Racine a admirablement traduit dans un de ses *Cantiques spirituels* :

« Hélas ! en guerre avec moi-même,
Où pourrai-je trouver la paix ?
Je veux, et n'accomplis jamais.
Je veux, mais (ô misère extrême !)
Je ne fais pas le bien que j'aime,
Et je fais le mal que je hais ».

L'hellénisme a laissé de côté tout un aspect de la condition humaine, tant était grande sa confiance dans l'homme et dans les ressources de la connaissance. Nous trouverions des prolongements modernes de son point de vue dans ces pélagianismes technicistes pour lesquels le mal se réduit à une maladie relevant de techniques salvatrices capables d'exercer leur efficacité dans le domaine économique, social, politique et pédagogique. De là proviennent ces hystéries qui prennent les sauvetages pour le Salut, qui réduisent la Misère à la pauvreté et ne pensent qu'en termes de biens à acquérir ou à distribuer.

4.- L'identification possible de l'homme à Dieu, grâce à un savoir qui permet de dévoiler la vérité cachée et de la voir en face, est au point de départ des autodivinisations de l'homme qui sécularisera l'idée de Dieu pour affirmer avec Feuerbach qu' « il n'y a pas d'autre dieu pour l'homme que l'homme lui-même ». De telles déifications de l'humanité furent renforcées par les sociologismes qui aboutissent à une anthropologisation implicite du Messie, à une socialisation de Dieu et à une divinisation du collectif. Pour des raisons publicitaires, politiques et épistémologiques on affirme volontiers aujourd'hui, après et d'après Diderot, que « la vonlonté générale n'erre jamais » et que des millions de personnes ne peuvent se tromper. Tant et si bien que ces universaux modernes que sont la Société, l'Humanité, la Race, le Parti, la Classe, le Plan, etc., sont devenus de nouveaux Moloch auxquels les hommes sont sacrifiés sur les autels de l'Economie, de la Science, de la Technique et du Progrès.

Comme l'a bien souligné Kierkegaard, le Christ s'adressait à tous, mais jamais à la foule car la foule crie toujours et plus que jamais : « Vive Barabbas ». Kierkegaard précise à juste titre que l'homme est le seul vivant de qui l'on puisse dire que l'individu vaut mieux que l'espèce. Il ne s'agit pas là d'un appel à quelque insupportable égoïsme, mais d'une affirmation inspirée par la parabole de la brebis perdue. Aujourd'hui, nul ne se soucie de la brebis perdue, les guides professionnels ne s'intéressent qu'au troupeau ; ils affirment

que le troupeau a besoin du berger, alors que, en réalité, ce sont nos modernes bergers qui ont besoin du troupeau.

5.- Telle est la raison pour laquelle il est possible d'opposer l'hellénisme et le christianisme sur un autre point essentiel, comme l'a déjà fait remarquablement Anders Nygren. L'amour (*Eros*), cher à la philosophie grecque, n'a rien à voir avec l'amour (*agapè*) dont nous parlent les Ecritures. Dans le *Banquet*, Platon nous explique clairement que l'amour s'adresse non à des personnes mais à des qualités dont celles-ci sont les dépositaires ; selon lui, on aime donc quelqu'un à cause de sa beauté, de son intelligence, etc. Mais, comme le dira plus tard Pascal, si l'on m'aime à cause de ma beauté ou de mon intelligence, m'aime-t-on ? Non, car la maladie peut faire disparaître ces qualités sans tuer la personne. L'amour décrit par Platon est un amour essentiellement désincarnant qui ne voit dans l'autre qu'un support, volontiers tenu pour éphémère, de dons précieux.

L'*agapè* chrétienne n'a rien à voir avec un tel amour ; Jésus n'aime pas quelqu'un parce qu'il est aimable ; l'amour qu'il lui porte est un amour-don, un amour gratuit. Comme l'écrit sainte Thérèse d'Avila dans un fort beau poème mystique où elle chante l'amour divin :

« Le rien vous l'unissez
A l'être infini
Et sans le faire disparaître, vous le transformez,
Ne trouvant rien en lui qui soit digne de votre amour, vous l'aimez,
Par vous, notre néant devient grandeur ».

6.- Nous sommes ainsi conduits à souligner une nouvelle différence radicale entre l'hellénisme et le christianisme. En grec il n'existe pas de mot permettant de traduire exactement le mot *personne*. La philosophie grecque réfléchit sur l'individu en tant que celui-ci appartient à un tout qui l'englobe, que ce tout s'appelle la Nature ou la Cité. La physique étudie les rapports des individus entre eux et les relations qui les lient aux différents ensembles dont il font partie ; c'est pourquoi la physique aristotélicienne, tout comme la logique du même philosophe, repose sur des classifications. Quant à la morale et à la politique, elles étudient les relations qui doivent unir les citoyens, dans la mesure où chacun appartient à un groupe social défini par une langue, des dieux, des monuments et une histoire.

La notion de personne, notion éminemment chrétienne, n'est pas au principe de considérations sur la partie et le tout. La personne relève du sacré, car elle porte en elle la signature de la création, l'image de

Dieu selon laquelle elle fut faite. Qui dit personne ne dit donc pas seulement lois physiques ou juridiques, mais respect et amour, idées absolument inconnues des Grecs. Que Jésus dise au bon larron avec qui, et non pas seulement à côté de qui, il meurt qu'ils se retrouveront dans le domaine du Père, est inintelligible pour un Grec.

7.- Athènes et Jérusalem diffèrent profondément sur un autre point que Léon Chestov a fort bien mis en lumière. Chez les Grecs les dieux eux-mêmes sont soumis aux lois inexorables du Destin qu'ils sont impuissants à changer ; il existe donc au-dessus d'eux des forces avec lesquelles ils doivent compter et auxquelles ils ne peuvent s'opposer ; on retrouverait la même idée au niveau de l'éthique lorsque dans l'*Eutyphron* de Platon, Socrate dit que le saint n'est pas saint parce que les dieux l'aiment, mais que c'est précisément parce que le saint est saint que les dieux l'aiment. Une idée voisine, héritée de l'hellénisme, réapparaît chez des théologiens du Moyen Age qui affirmaient que la toute-puissance de Dieu ne pouvait cependant faire que ce qui avait été n'ait pas été. Plus tard, Leibniz rationalisera une telle position en soumettant le théologique à une sorte de Logique absolue, Dieu ne peut pas faire que 2 + 2 ne fassent pas 4, il ne peut créer des vallées sans créer en même temps des montagnes, Leibniz va même jusqu'à dire que Dieu n'est pas l'auteur de son entendement. Par là, il prenait explicitement le contre-pied du point de vue de Descartes selon qui Dieu était le libre auteur des vérités éternelles, Dieu aurait pu faire que 2 + 2 ne fissent pas 4, il aurait alors créé un monde différent et nous aurait dotés d'un entendement pour lequel cette proposition eût été vraie ; Descartes se refuse d'assujettir Dieu aux lois d'un Styx, fussent-elles d'essence rationnelle.

Comme le souligne justement Léon Chestov, dans son remarquable *Athènes et Jérusalem* (1937), les Ecritures nous montrent que Dieu peut faire que ce qui a été n'ait pas été : l'Eternel rend à Job tous ses fils et tous les biens qu'il avait perdus ; Jésus ressuscite Lazare. Pour Dieu il n'y a pas de temps irréversible , ni de Vérité transcendante à laquelle il serait lui-même soumis ; la Résurrection et la Rédemption triomphent du temps c'est-à-dire finalement de la mort. A la lumière d'Occam, de Luther, de Pascal, de Kierkegaard et de Dostoïewski, Chestov montre que la Bible nous enseigne que rien n'est impossible à Dieu.

Si cela nous demeure inintelligible, c'est précisément parce que seules les idoles que nous forgeons nous sont compréhensibles, car elles ne font que répéter ce que nous leur avons enseigné ; c'est pourquoi nous les préférons à la Parole de Dieu : « Le savoir ne libère pas l'homme, mais le rend esclave en le livrant au pouvoir de vérités

aussi invincibles que le Styx, mais aussi pétrifiantes que le Styx. Ce n'est qu'en surmontant en soi la superbe (non l'orgueil mais le faux orgueil), *hanc belluam qua non occisa homo non potest vivere*, que l'homme acquiert la foi qui réveille son esprit endormi. C'est ce que signifie la *sola fide* de Luther. Luther de même que Pascal viennent en droite ligne de Tertullien qui avait renié tous nos *pudet, ineptum, impossibile*, et de Pierre Damien qui, à la suite de l'Ecriture, avait eu l'audace de voir dans la *cupiditas scientiae*, dans l'avidité avec laquelle notre raison aspire aux vérités générales et nécessaires (c'est-à-dire aussi inexorables que le Styx) la source de tous les maux et de toutes les horreurs de la vie terrestre »[1]. C'est pourquoi Kierkegaard, pour qui la foi surmonte toutes les évidences, quitte le professeur Hegel pour aller vers Job et pour affirmer que le commencement de la philosophie n'est pas l'étonnement, comme ne cessaient de le dire Platon et Aristote, mais bien le désespoir. Dieu triomphe de tout, non par simple puissance mais par amour.

8.- Telle est la raison pour laquelle les Grecs restèrent profondément étrangers à l'idée de Création. Le Dieu grec est un Démiurge, un architecte qui travaille une matière déjà là et qui l'organise selon des finalités multiples. C'est pourquoi l'on trouve chez Aristote l'amorce d'une philosophie de la technique, voire d'une philosophie du progrès, points qui ont été trop peu soulignés.

Aristote critique, en effet, son maître Platon pour qui l'homme restait le plus démuni des vivants ; Aristote insiste sur cette idée que l'homme a sur les animaux le privilège exclusif de posséder une main que la nature lui a donnée parce qu'il était le plus intelligent des êtres. Or cette main lui permet d'exercer des fonctions multiples : de prendre, de serrer, de se modeler, de tirer, de pousser, bref de s'emparer de la nature pour la vaincre et la modifier ; c'est pourquoi Aristote dit de la main qu'elle est « l'outil des outils ». Il y a là un point de vue essentiel et neuf, car tous les instruments, toutes les futures machines ne seront que des projections organiques de la main humaine à laquelle ils donneront des fonctions et des pouvoirs amplifiés si riches que Descartes nous invitera à « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature ».

Dès lors, Aristote ne voit plus dans le temps ce qui emporte toutes choses vers la décadence et vers la mort, idée familière aux grecs qui liaient toujours le devenir et la corruption ; avec Aristote le temps

---

[1] L. Chestov, *Athènes et Jérusalem*, trad. B. de Schloezer, Paris, Flammarion, 1967, p. 284.

devient l' « auxiliaire bienveillant » des actions humaines et le Stagirite insiste même sur cette idée que nos œuvres viennent s'ajouter à celles de nos prédécesseurs qui les compléteront à leur tour. Le temps n'est donc plus ce qui défait l'homme mais bien ce qui le fait, à sa manière il est lui aussi un démiurge.

Une telle ligne de force, qui répétons-le prend sa source dans l'aristotélisme, conduit à ces prestiges du *faire* et à cette idée d'un salut par les œuvres dont nous subissons aujourd'hui toutes les tyrannies. Les applications de la technique sont devenues si spectaculaires et si tentaculaires que nous pensons de plus en plus que tout relève du *faire* et que l'*être* n'est autre que la somme de ses actions. La question : « Que faut-il faire ? » est devenue non pas le signe d'un souci d'efficacité, mais la marque d'une paresse intellectuelle profonde ; elle nous amène, en effet, à penser que tout relève de réparateurs spécialisés auxquels nous n'avons qu'à nous confier car ils savent ce qu'il faut faire. Nous pensons en termes de « pannes » et de « dépannages », et nous attendons passivement que d'adroits techniciens nous dépannent psychologiquement, socialement, économiquement, existentiellement, ontologiquement.

C'est pourquoi nous nous en remettons aux mains des pilotes du temps et des ingénieurs de l'histoire. Dans tous les domaines nous attendons que l'on nous donne des recettes accompagnées de leur mode d'emploi. Il y a là une attitude essentiellement païenne qui investit le savoir et le pouvoir de vertus magiques salvatrices.

Cela ne doit naturellement pas nous amener à conclure que nous ne devons rien faire, nous devons seulement comprendre que, si l'action est nécessaire, elle n'est pas suffisante et reste même souvent dérisoire. La grande poétesse Marceline Desbordes-Valmore rend compte d'un drame en termes fort simples : « Il n'aimait pas. J'aimais ». Que *faire* en pareil cas ? Il n'y a rien à *faire* ; l'homme n'a pas le pouvoir de faire naître dans le cœur de l'autre un amour qui ne s'y trouve pas. Que faire pour quelqu'un qui pleure un parent ou un ami disparu, qui se désespère dans le remords où le plonge le souvenir d'une faute commise ? Il n'y a rien à *faire*. Que faire devant la mort ? Il n'y a rien à faire. De telles situations-limites ne relèvent d'aucune thérapeutique humaine et le savoir comme le faire ne peuvent que constater leur impuissance fondamentale devant la Grâce et l'Amour.

Au fond, un des premiers idolâtres du faire fut Simon le Mage qui était prêt à payer pour qu'on lui apprît à « faire » des miracles, il était à la recherche de la recette, du « truc » suprême et attendait que quelqu'un de compétent lui transmît le savoir adéquat. Aujourd'hui l'homo technicus, héritier direct de la promesse et du programme :

« Vous serez comme des dieux », est à la fois le Prométhée et le Sisyphe du *faire*. Nous pouvons et devons guérir des maladies d'ordre physique, économique ou social, mais nous ne pouvons pas guérir l'existence elle-même, il n'y a rien à *faire* pour nous guérir de la vie.

Chez les Grecs, le prestige du faire ne se trouverait pas au cœur d'une technique encore balbutiante et fort élémentaire, dans la mesure où elle ignorait les procédés permettant de déclencher de l'énergie, de l'accumuler et de la transporter, dans la mesure où elle ignorait le moteur ; mais un tel prestige couronne tout ce qui a trait à l'eschatologie dans la mythologie grecque. Un enseignement plus ou moins secret avait, en effet, pour prétention de faire connaître au vivant la conduite qui devrait être la sienne après la mort lorsqu'il entrerait dans le Royaume de l'Au-delà et qu'il devrait se laisser conduire par des génies psychopompes.

En conclusion, nous pourrions dire que si beaucoup de théologiens et de philosophes ont pensé le christianisme à partir de cadres intellectuels légués par les philosophes grecs, ils ont ainsi souvent conceptualisé et systématisé le christianisme, ils l'on sécularisé. Dans la mesure où le christianisme apporte le Message de la Révélation par les Ecritures et par l'Incarnation, il parle au monde et dans le monde mais pas avec la voix du monde. Cependant le monde veut prendre sa revanche, aussi, lorsqu'il ne récuse pas purement et simplement le christianisme, tente-t-il de le domestiquer. En ce sens, la pensée grecque lui a été utile mais il n'a pas vu que la Révélation chrétienne n'avait rien à voir avec un dévoilement de la Vérité.

L'essence de l'histoire et de l'action, programmées par le Désir de l'homme de refaire l'Eden, peut se condenser dans cette formule : *Nous partons* vers, *pour oublier que nous sommes « partis » de. Parti du* Paradis, l'homme a voulu prendre sa revanche, en cherchant à *partir pour* le Paradis. C'est pourquoi nous nous attachons à angéliser les départs au cri de « Marchons ! Marchons ! » car nous prenons chaque départ pour le commencement d'une marche en avant réalisatrice et pleine de promesses salvatrices. Nous oublions ainsi que ces départs sont autant de sorties de... C'est ainsi que l'homme construit des routes de toute sorte pour faire de l'histoire la voie royale vers ce qui est au-delà de l'histoire elle-même ; autrement dit, nous demandons à l'histoire de nous libérer de l'histoire elle-même et de nous conduire à sa « fin » invoquée comme le terme qui opérerait la synthèse des contradictoires et mettrait un terme à toutes les aliénations.

Ni le temple de Delphes ni les Mystères d'Eleusis ne sauraient nous apprendre les moyens de construire cette Jérusalem céleste que nos mains d'hommes sont incapables de bâtir.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

Trois excellentes études pour comparer l'hellénisme et le christianisme : Anders Nygren, *Eros et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, 3 vol., Paris, Aubier, 1952 (le lecteur pressé pourra se contenter de lire le tome 1 où les problèmes sont posés).

Léon Chestov, *Athènes et Jérusalem*, Paris, Flammarion 1967.

Léon Chestov, *Spéculation et révélation*, Paris-Lausanne, L'Age d'homme, 1981. Deux ouvrages tout à fait remarquables et qui se situent, comme le précédent, au cœur même du problème.

Olivier Clément, *Sources. Les mystiques chrétiens des origines,* Paris, Stock, 1982. Un précieux volume qui présente des études et des textes fondamentaux.

Etienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale,* 2 vol., Paris, Vrin, 1932. Un travail de tout premier ordre rédigé par un spécialiste qui ne cache pas ses sympathies pour le thomisme.

Etienne Gilson, *La philosophie au Moyen Age,* Paris, Payot, 1944 (une étrange lacune dans cette somme très bien faite : pas un mot sur Joachim de Flore).

Etienne Gilson, *Christianisme et Philosophie,* Paris, Vrin, 1936.

G. K. Chesterton, *Saint Thomas, Du créateur saint Thomas Aquinas,* D.M.M., 1977 ; petit ouvrage trop peu connu de cet essayiste anglais qui critiqua avec beaucoup d'humour profond l'intouchable Darwin ; Gilson qualifie justement ce livre de « chef d'œuvre ».

Henri de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, 2 vol., Paris, P. Lethielleux, 1979. Les joachimites furent les lointains ancêtres des inévitables « théologiens de la libération ».

Rappelons la somme classique de J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, trad. de l'anglais par J. Laporte, 4 vol., Paris, Cerf, 1955-1986.

Hokhma 41/1989, pp. 12-20

« QUI TE CELEBRERA DANS LE SEJOUR DES MORTS ? »

**Par Emile Nicole,
professeur d'Ancien Testament
à la Faculté de théologie de Vaux-sur-Seine**

La mort dans l'Ancien Testament, c'est un thème vaste et ô combien difficile. Dans ce bref article Emile Nicole ne prétend nullement faire le tour de la question, mais il met le doigt sur une gestion du donné biblique qui laisse franchement à désirer et qui en dit long sur la naïveté, parfois, du travail des spécialistes. A vouloir objectiver et systématiser les textes bibliques sur un sujet, on en vient à constituer une représentation godiche d'une réalité où tout est dans la finesse de l'évocation et le doigté de la vigueur poétique.

Emile Nicole avait offert cette contribution à l'équipe Hokhma *à l'occasion du conseil théologique de l'année 88, qui portait sur la mort de Jésus et ses incidences sur notre piété.*

Quiconque veut aborder le thème de la mort dans l'Ancien Testament, constatera que sur ce sujet, comme sur bien d'autres, il ne se trouve pas seulement en face d'un certain nombre d'informations, mais véritablement pris à partie, entraîné dans une démarche personnelle. Comme le souligne avec raison C. Westermann, « la réponse humaine participe du noyau de la théologie »[1]. Ceci apparaît spécifiquement dans les Psaumes où la vérité révélée est une vérité vécue, ressentie, priée. Il ne saurait donc être question de disserter simplement sur la mort comme si la seule maîtrise des mots et des

---

[1] *Théologie de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1985, p. 29.

concepts pouvait nous assurer le contrôle du réel ; la mort trace précisément une limite infranchissable à la volonté humaine de dominer le réel par la pensée ou l'action[2].

Dans cette perspective, il nous a paru utile, dans cet article, de concentrer notre attention sur un thème du Psautier quelque peu déroutant pour le lecteur chrétien, celui de la mort comme fin de la louange. Les quatre mentions explicites dans le livre des Psaumes (Ps 6,6 ; 30,10 ; 88,11-12 ; 115,17) auxquelles on peut ajouter celle du psaume d'Ezéchias (Es 38,18) obligent à une prise en compte sérieuse de ce motif. Il apparaît aussi bien dans la supplique (Ps 6,30 et 88)[3] que dans l'expression de la reconnaissance (Es 38) ou de la confiance (Ps 115), aussi bien sur le mode négatif (Ps 115 et Es 38) qu'interrogatif (Ps 30 et 88)[4]. On ne pourrait donc tirer argument de l'une ou l'autre de ces circonstances (supplique, forme interrogative) pour tenter d'atténuer la force du motif. Il ne s'agit pas seulement d'une question lancée au fort de la détresse (« Les défunts se lèveront-ils pour te célébrer ? » Ps 88,11), question à laquelle on pourrait envisager dans les étapes ultérieures de la révélation une réponse positive, mais il s'agit aussi d'une négation nettement posée par celui-là même qui ne se sentirait plus immédiatement menacé : « Ce ne sont pas les morts qui louent l'Eternel, ni aucun de ceux qui descendent dans le silence » (Ps 115,17).

VIE ET LOUANGE DE DIEU

Avant d'aborder le problème posé par la présence de ce thème dans les prières des croyants de l'ancienne alliance, il convient de souligner dès l'abord ce qu'il implique positivement quant au sens de la vie pour le fidèle. Si la mort est perçue comme la fin de la louange, n'est-ce pas parce que la louange de Dieu est conçue comme une des

---

[2] Cette volonté peut être rattachée à la mission confiée par Dieu : remplir la terre et la soumettre (Gn 1,28). Mais depuis que cette vocation est assumée par un être qui prétend se passer de Dieu, son exercice est marqué par une volonté d'autonomie radicale tragiquement réprimée par la mort.

[3] Le Ps 30 est un cantique de reconnaissance, mais dans le verset en cause (v. 10), le psalmiste rappelle la supplique qu'il adressait à Dieu au sein de l'épreuve.

[4] En Ps 6,6 la première partie du verset est à la forme négative, « Dans la mort on n'évoque pas ton souvenir », la seconde à la forme interrogative, « Dans le séjour des morts, qui te célèbrera ? » ; ce qui prouve bien que les deux formes sont étroitement liées, la forme interrogative est plus rhétorique, elle n'en présuppose pas moins un constat négatif.

activités essentielles de l'existence[5] ? Ce que le thème dit en négatif (mourir, c'est ne plus célébrer Dieu), a sa réciproque positive (vivre, c'est le célébrer) formulée aussi dans les prières : « Je ne mourrai pas, je vivrai et je redirai les œuvres de l'Eternel » (Ps 118,17)[6].

Il est vrai que cette association étroite entre vie et louange ne peut être conçue comme totalement désintéressée. La louange est nourrie des délivrances opérées par Dieu ; en arrachant un homme à la mort, il lui donne un puissant motif de chanter ses louanges : « Tu me fais remonter des portes de la mort », dit David, « afin que je redise toutes tes louanges » (Ps 9,14). La louange à venir peut donc apparaître dans la prière comme motif de la délivrance demandée : « Fais sortir mon âme de la prison afin que je célèbre ton nom » (Ps 142,8). La formulation négative (« sauve-moi, sinon je vais mourir et je ne pourrai plus te louer ») suggère même à des commentateurs récents l'idée d'une sorte de « pieux chantage »[7]. La suggestion, malgré les atténuations que lui apporte Jacquet (cf. note 7), doit être encore nuancée : on notera d'abord que la formulation n'est jamais conditionnelle (du type « Si tu ne me délivres pas, je ne te louerai pas »), d'autre part la mort du fidèle lui ôtant toute capacité de décision et d'action, le prive par là même de toute possibilité de faire pression sur Dieu ; seul un psalmiste assuré de survivre pourrait « menacer » Dieu de ne plus le louer. Plutôt que de « pieux chantage », il est préférable de parler ici de remarque pertinente sur le sens de la vie et les intérêts de Dieu. Que cette réflexion ne soit pas totalement désintéressée, voilà qui est évident, elle constitue l'un des arguments de la requête du croyant et de toute manière l'homme

---

[5] « La louange est la forme la plus propre de l'existence humaine » déclare G. von Rad, (*Théologie de l'Ancien Testament*, t. I, Genève, Labor et Fides, 1963, p. 319) qui cite l'heureuse formule de Ch. Barth sur la louange comme « indice élémentaire de la vitalité » (*op. cit.*, p. 320). Cf. aussi O. Kaiser, *Isaiah 13-39*, Londres, SCM Press, 1974, p. 406 et H. J. Kraus, *Psalmen*, t. I , Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1978[5], p. 389.

[6] Cf. aussi Ps 119,175 : « Que mon âme vive et qu'elle te loue ! » ; Ps 146,2 : « Je louerai l'Eternel tant que je vivrai » , et la manière dont l'auteur des Psaumes 42 et 43 se raccroche à la perspective de pouvoir encore célébrer son Dieu (42,6.12 ; 43,5).

[7] Cf. L. Jacquet sur Ps 6,6 : « Sans doute, ce disant, l'idée d'un pieux chantage frôle-t-elle son esprit : lui au shéol, Yahvé perdrait un chantre fidèle et, par suite, subirait lui-même les effets de sa colère non appaisée ! Véritable spéculation sur les intérêts de Dieu, qu'on retrouvera, moins discrète d'ailleurs en Ps 30,10 ; 88,11-14 et 115,17 » (*Les Psaumes et le cœur de l'homme*, t. I, Paris, Duculot, 1975, p. 282). Cf. aussi A. Maillot et A. Lelièvre, *Les Psaumes*, t. I, Genève, Labor et Fides, 1972, p. 41.

apparaîtra toujours comme un débiteur de Dieu, quelqu'un qui a intérêt à le solliciter. Le désintéressement absolu n'étant ni possible ni souhaitable, car il effacerait la distinction entre le créateur et la créature ; il reste à observer comment et en quels termes l'intérêt évident qu'éprouve le psalmiste à rester en vie s'exprime devant Dieu. Qu'en plusieurs occasions, ce soit précisément la crainte de voir s'éteindre la capacité de louer Dieu qui soit évoquée lorsque la vie du croyant se trouve menacée, voilà qui est propre à nous inspirer le sens de la gloire de Dieu et de la communion avec lui[8].

LE SILENCE DE LA MORT

Cette conclusion positive étant tirée (vivre, c'est louer Dieu), la question ne peut être éludée de l'articulation entre les paroles des psalmistes et l'espérance chrétienne. Cette question se pose nécessairement pour le croyant qui, avec raison, reçoit le livre des Psaumes, non comme un simple spécimen de piété à analyser, mais comme le livre qui l'invite à prier et qui guide sa prière. Pour parler plus crûment : est-il vrai ou non que les morts ne louent plus le Seigneur ?

Dans son commentaire récent sur les chapitres 1 à 39 du livre d'Esaïe, J. Oswalt aborde cette question et examine trois explications possibles du phénomène[9]. Selon la première, les déclarations seraient sélectives, les psalmistes, loin de faire allusion à la situation de tous les morts, ne parleraient que de ceux qui, subissant le châtiment divin, seraient chassés loin de son regard, exclus de toute participation à la louange divine. On pourrait , comme seconde hypothèse, concevoir que ces allusions à la condition des morts n'aient qu'une portée limitée, elles ne se référeraient qu'à l'état matériel des cadavres qui, dans la tombe, ne peuvent évidemment pas chanter les louanges de Dieu. Si en dernier lieu on considère que ces déclarations visent bel et

---

[8] Cf. les remarques de L. Jacquet, *op. cit.*, p. 661 : « Que devant la mort, un humain s'inquiète simultanément de son propre sort et de la gloire de celui qui a créé toute vie, voilà un trait de psychologie hébraïque caractéristique. Même avec une note intéressée, il témoigne d'une préoccupation religieuse et aimante, émouvante même ; en plus de ses intérêts, l'israélite a souci des intérêts de son Dieu – au point de les confondre avec les siens ». Ces pertinentes remarques ne doivent pas pour autant faire oublier que le psaume est plus une invitation à prier qu'à observer la psychologie du psalmiste.

[9] J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chap. 1-39*, Grand Rapids, Eerdmans, 1986, pp. 687s.

bien l'au-delà des croyants, on fera intervenir la notion de progression dans la révélation pour tenter de justifier le remplacement progressif de perceptions incomplètes par de meilleures perspectives.

Nous nous proposons de reprendre ces trois hypothèses pour les examiner de plus près et proposer une réponse à la question posée.

LE SHEOL, DEMEURE DES MECHANTS

La suggestion que les psalmistes parlent du sort des méchants et non de celui des justes paraît à première vue étrange, car c'est toujours un fidèle qui s'adresse à Dieu et implore son aide[10] ; l'évocation même d'une cessation de la louange après la mort ne pourrait convenir à un impie qui s'emploie à tout autre chose qu'à chanter les louanges du Seigneur ! Dieu gagnerait plutôt à le faire taire, comme ne cessent de le réclamer les fidèles[11].

Il ne faut toutefois pas perdre de vue que dans le Psautier, comme ailleurs dans l'AT, la mort est étroitement associée à la culpabilité et au châtiment. Les chantres évoquent parfois la mort comme sort commun de l'humanité et méditent sur la fragilité de l'homme[12], mais, dans la plupart des cas, celle-ci apparaît comme le châtiment mérité de l'impie, alors que la vie est le bien précieux que Dieu accorde à ses fidèles.Même lorsque les psalmistes évoquent le sort commun, ils ne manquent pas de l'associer à la colère divine[13], et, lorsque dans le danger le fidèle appelle le Seigneur à son secours, il

---

[10] Noter les fréquentes protestations d'innocence ou de fidélité qui accompagnent les appels au secours. Cf. par ex. le serment d'innocence au Ps 7, 4-6 : « Si j'ai fait cela... que l'ennemi poursuive et atteigne ma vie... ». Ps 26 : « N'ôte pas ma vie avec les pécheurs » (v. 9), « Moi je marche dans l'intégrité » (v. 11).

[11] « Que les méchants soient dans la honte, qu'ils descendent en silence au séjour des morts, qu'elles deviennent muettes les lèvres fausses qui parlent avec audace contre le juste » (Ps 31,18s.), cf. aussi Ps 55,16 ; 104,35 ; 109,8s. ; 139,19.

[12] Cf. Ps 39 ; 89,48s. ; 90 ; 103,15s. ; 119, 84 ; 144,4 ; 146,4.

[13] Au Psaume 39, la méditation du fidèle sur la brièveté de sa vie est suivie d'un appel au pardon : « Délivre-moi de tous mes crimes » (v. 9), cf. aussi v. 12 : « Tu châties l'homme en le punissant de sa faute ». Cf. aussi au Ps 90 la mention répétée du courroux divin (v. 7,9,11) et le constat du v. 8 : « Tu mets devant toi nos fautes et à la lumière de ta face ce que nous dissimulons ».

évoque aussi sa colère[14]. Aussi bien l'aveu de la faute que la protestation d'innocence qui, l'une ou l'autre, ou parfois même conjointement[15], accompagnent l'appel au secours, soulignent que le sort tant redouté par le fidèle, et dont il demande à Dieu de l'arracher, malgré la faute qu'il confesse, ou à cause de l'innocence qu'il déclare, est celui de l'impie qui périt sous la colère divine et se trouve réduit au silence dans le shéol[16].

Qu'il fasse appel à la justice de Dieu ou à son pardon (ou aux deux à la fois), le fidèle menacé par la mort plaide pour ne pas être assimilé à un impie, ce qui donne un certain poids à l'hypothèse avancée. Oswalt (p. 688) fait observer avec raison que jamais n'est évoqué l'exemple d'un juste célébrant Dieu au-delà de la mort, mais cet argument du silence ne saurait convaincre à lui seul : l'absence d'une perception claire et reconnue du sort du juste[17], n'implique pas pour autant que le sort attribué au méchant et redouté par le juste soit un sort commun. Reste qu'en fin de compte, quelles qu'aient été les péripéties de leur vie, ils meurent bel et bien l'un et l'autre, ce qui

---

[14] Cf. Ps 6,2 ; 30,6 ; 88,8. Ce rapport entre mort et colère divine contredit les allégations d'un O. Kaiser qui pense pouvoir expliquer l'attitude des croyants de l'ancienne alliance en prétendant qu'à l'instar de Zeus, Yahvé n'aurait pas été conçu comme pouvoir universel (*Allmacht*), mais comme pouvoir supérieur (*Obermacht*) dont la souveraineté se serait arrêtée aux portes de la mort (*Der Mensch unter dem Schicksal* , Berlin, W. de Gruyter, 1985, p. 188).

[15] Cf. Ps 38,18 : « J'avoue ma faute, je suis dans l'anxiété à cause de mon péché » ; v. 21 : « Ceux qui me rendent le mal pour le bien s'opposent à moi, parce que je recherche le bien ». Ps 41,5 : « J'ai péché contre toi », v. 13 : « Tu m'as soutenu dans mon intégrité ».

[16] Dans la plupart des cas (au moins 11 emplois sur 16), le shéol est, dans le livre des Psaumes, le lieu où vont les méchants (9,18 ; 31,18 ; 49,15 (2 fois) ; 55,16) et dont Dieu délivre le fidèle (16,10 ; 18,6 ; 30,4 ; 49,16 ; 86,13 ; 116,3). Le croyant demande à en être délivré, mais lorsque la prière est une supplique dont on ne connaît pas la réponse, la question reste ouverte (Ps 6,6 ; 88,4).

[17] Quelques espérances se font jour dans le Psautier comme celle d'un « enlèvement », à l'instar de celui d'Hénoc (Gn 5,24), en Ps 49,16 et 73,24 (emploi du même verbe comme dans les trois textes cités), ou celle d'une présence de Dieu dans la « vallée obscure » (Ps 23,4) ; mais ces espérances ne peuvent être rattachées à aucune conception élaborée d'un sort spécifique réservé aux justes après la mort. Ceci suffit à expliquer pourquoi le Psaume 88 n'évoque aucune lueur d'espoir au-delà de la tombe ; il n'est pas nécessaire de supposer pour cela avec E. Haag que l'auteur du Ps 88 devait ignorer la solution signalée dans les Ps 49 et 73 (« Psalm 88 », *Freude an der Weisung des Herrn*, Festschr. H. Gross, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1987, p. 170).

oblige à considérer avec attention la seconde solution proposée qui limite au seul monde sensible la portée des déclarations négatives.

LE SILENCE DE LA TOMBE

N'est-ce pas la solution la plus simple et la plus économique que de s'en tenir à l'évidence : les morts, justes ou méchants, n'ont plus aucune part au monde des vivants et ne peuvent donc plus chanter sur la terre les louanges de Dieu. On s'étonne qu'Oswalt la récuse, la considérant peu naturelle car elle impliquerait, pense-t-il, une compréhension très étroite des expressions employées. Nous soupçonnons à l'arrière-plan de cette réserve l'influence des représentations courantes du shéol dans les ouvrages contemporains, notamment les dictionnaires théologiques et les manuels de théologie de l'AT.

A titre d'exemple, nous reproduisons ci-dessous une partie significative de l'article consacré à ce sujet dans l'*Interpreter's Dictionnary* :

« Comme tous les autres peuples de l'Antiquité, les Hébreux croyaient que les morts, bien qu'ayant atteint le terme de leur vie terrestre, ne cessaient pas pour autant d'exister. Quelque part, dans un lieu situé sous la terre, mais accessible à Dieu (Jb 26,6 ; Ps 139,9 ; Am 9,2), ils subsistaient, ignorant leur existence passée (Ps 88,13), privés de tout plaisir terrestre (Siracide 14,16), et libérés enfin de la mauvaise fatigue de la chair (Jb 3,17), mais aussi privés de la possibilité de jouir de la présence divine (Ps 88,6), n'ayant donc plus sujet de le remercier ou de le louer (Ps 6,6 ; 30,10 ; 88,12s. ; 115,17 ; Es 38,18 ; Si 17,27s.). On situait habituellement ce lieu sous la terre (Nb 16,30), dans la partie inférieure de l'océan cosmique (Jb 26,7), sous les racines des montagnes (Jon 2,6) ; mais il existait aussi une conception différente, selon laquelle ce lieu était situé à l'ouest, là où le soleil se couche (Hénoc 22,1-5). Décrit comme le rassemblement (synagogue) final de tous les vivants (Jb 30,23), il était dépeint comme un domaine sombre et chaotique (Jb 10,20s.), caractérisé par un silence lugubre (Ps 94,17 ; 115,17), ou comme une cité fermée par des portes (Jb 38,17 ; Es 38,10) »[18].

---

[18] Th. H. Gaster, « Dead, abode of the » in G. A. Buttrick *et al.* (éd.), *The Interpreter's Dictionnary of the Bible*, vol. I, New York, Abingdon, 1962, p. 787 (la traduction nous est propre). Cf. aussi M. Carrez, « Sejour des

Ce type de peinture naïve qui fleurit dans nos manuels correspond probablement à une loi du genre ; dès l'instant qu'à la faveur d'un mot on rassemble toutes les images évoquées de-ci de-là dans les textes pour en former une représentation globale, formulée en énoncé descriptif (le shéol *est* un lieu, etc.), on risque fort de constituer une image baroque que récuseraient les utilisateurs du mot. Quels concepts modernes résisteraient à un tel traitement ?

Si le terme de shéol peut être associé d'une certaine manière à l'idée d'une permanence de l'être au-delà de la mort, il faut au moins tenir compte du fait que les « descriptions » que l'on trouve peuvent avoir été très fortement influencées par les évidences matérielles, à tel point qu'il est souvent difficile de dire si la description concerne un lieu de rassemblement des défunts ou tout simplement la tombe. Les corps morts, c'est une évidence, sont couchés sous la terre, dans la poussière et l'obscurité, ils n'agissent plus, ne parlent plus, ne se souviennent plus de rien, or tout cela est dit à propos du shéol[19]. Pourquoi vouloir interpréter comme description de l'inconnu, d'un lieu mystérieux, ce qui correspond exactement à la réalité matérielle ?

Alors que nombre de commentateurs s'emploient à souligner que dans les Psaumes la délivrance de la mort doit être comprise, non comme résurrection, mais comme délivrance du danger de mort[20], être arraché au shéol signifiant être soustrait à une menace de mort imminente[21], il est étonnant qu'ils persistent à voir dans l'absence de louange une description de l'au-delà, comme si les traits positifs (délivrance du shéol) ne pouvaient concerner que le monde présent, et les traits négatifs (absence de louange dans le shéol), l'au-delà ! En plaidant pour une compréhension réaliste et de la délivrance et de l'absence de louange, on favorisera une interprétation plus cohérente des textes qui ménagera aussi une meilleure articulation avec

---

morts » in P. M. Bogaert *et al.* (éd.), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 1987, pp. 1184s.

[19] M. Carrez signale que le shéol peut être parfois identifié à la tombe et note un rapport entre le sort du cadavre et le shéol ; la phrase est un peu mystérieuse : « La mort est un phénomène complexe aussi le sort du cadavre joue un rôle pour parvenir au shéol » (*op. cit.*, p. 1185).

[20] Cf. en particulier H. J. Kraus, *op. cit.*, pp. 208-210.

[21] Il n'est pas nécessaire pour cela de supposer comme le fait von Rad (*op. cit.*, pp. 355s.) que la conception que les Israélites avaient de la mort ait été très différente de la nôtre en ce sens qu'elle incluait aussi « la faiblesse, la maladie, l'emprisonnement, l'invasion ennemie ». Le concept de mort pénètre aussi très largement notre perception de la vie, ce sont toujours des vivants qui parlent de la mort et disent revenir de loin.

l'espérance chrétienne telle qu'elle s'exprime dans le Nouveau Testament.

DE L'ANGOISSE A L'ESPERANCE

Sur ce thème la progression de la révélation est évidente, et les considérations qui précèdent permettent d'envisager les perspectives plus sereines ouvertes par le NT, non comme un démenti opposé aux textes antérieurs, mais comme une lumière jetée sur un domaine encore obscur. Oswalt, qui ne retient en fait aucune des deux solutions précédentes, a peine à soustraire à l'objection que soulève, il le reconnaît lui-même, cette dernière solution lorsqu'elle est isolée : le concept de progression ne permet pas d'expliquer la présence de deux jugements contradictoires sur la situation des croyants après leur mort.

Il est vrai que les auteurs du NT ne sont guère loquaces sur l'état dit « intermédiaire » , mais les propos de l'apôtre Paul sur son départ éventuel (Ph 2,22-26) témoignent d'une attitude beaucoup moins anxieuse que celle des psalmistes. Si Paul montre comme eux son souci de la gloire rendue à Dieu par le croyant durant sa vie, et s'il envisage comme eux les actions de grâces qui ne manqueront pas de monter vers Dieu après la délivrance, il se déclare « pressé des deux côtés » et désireux de s'en aller « et d'être avec Christ, ce qui est de beaucoup le meilleur » (v. 23) ; ces accents témoignent d'une espérance nouvelle que ne connaissaient pas les psalmistes, ou qu'ils ne faisaient qu'entrevoir.

Le croyant de la nouvelle alliance, reprenant les Psaumes 6, 30 et 88, n'omettra pas de remercier Dieu pour l'espérance nouvelle qui lui a été révélée et attestée par la résurrection de Jésus-Christ ; elle lui donne l'assurance, déjà pressentie par les croyants de l'ancienne alliance (cf. Ps 49,13 et 73,24), que rien ne pourra le séparer du Dieu des vivants (cf. Mt 22,32 et Rm 8,39). L'inquiétude des psalmistes devant la mort l'aidera cependant à exprimer à Dieu ses propres angoisses et cette attente ardente du jour de la victoire du Christ sur le « dernier ennemi » (1 Co 15,26), lorsque « la mort ne sera plus » (Ap 21,4).

Hokhma 41/1989, pp. 21-52

L'ENTREE EN CENE

La pensée œcuménique et la conception calvinienne[1] en dialogue

Par Antoine Schluchter,
pasteur, Estavayer-le-Lac (Suisse)

Au vu de cet article, vous vous êtes peut-être dit : « Encore un écrit sur le BEM *». Il y a du vrai dans cette remarque même si l'ampleur de la réflexion autour de ce document de convergence qu'est* Baptême – Eucharistie – Ministère *est à la mesure de son importance pour l'ensemble de l'Eglise. Parmi ce foisonnement, la contribution d'Antoine Schluchter est originale, car il invite ses lecteurs à une comparaison serrée entre Calvin et le* BEM *autour de lieux théologiques de prime importance comme le rapport de la Parole et du sacrement, comme la notion de mémorial... Sa réflexion sur le mode de présence du Christ dans la Cène est peut-être la plus stimulante : on assiste dans ce débat à un choc de deux conceptions du rapport Dieu-monde, question théologique de fond, souvent traitée trop légèrement.*

Antoine Schluchter est pasteur de l'Eglise évangélique réformée du canton de Fribourg et il a présenté ce travail en vue de l'obtention de la consécration pastorale dans cette Eglise.

---

[1] L'usage de l'adjectif « calvinien » est de type dogmatique et sert à distinguer cet avis du « luthérien » ou du « zwinglien ». Mais du point de vue historique, on aurait pu lui substituer celui de « réformé », étant donné que la position de Calvin a été adoptée par tous les réformés de Suisse – zwingliens compris – au XVIe siècle déjà.

L'importance accordée à la Cène, aux niveaux théorique et pratique, varie énormément entre les diverses églises représentées dans la chrétienté. Les fidèles catholiques communient au moins chaque dimanche au corps du Christ rendu présent dans l'hostie. Même fréquence de célébration dans la plupart des communautés évangéliques, mais avec une vision beaucoup plus « aide-mémoire » du sacrement. Et dans les églises réformées au sens large ? Toute une palette de conceptions qui vont du symbolisme pastel au réalisme soutenu pour des célébrations annuelles, trimestrielles, mensuelles, hebdomadaires ou parfois même quotidiennes selon les cas. Cette grande disparité de la pratique eucharistique qui peut être discernée parmi le peuple chrétien et jusqu'à l'intérieur d'une même confession, est davantage un facteur de confusion que d'enrichissement pour le commun des fidèles. C'est paradoxalement la politique du chacun pour soi qui prévaut face à cet événement foncièrement communautaire que devrait être l'entrée en Cène.

Depuis plusieurs décennies, le mouvement œcuménique tente de surmonter les conflits théologiques classiques par une redécouverte du tronc commun de la période des grands conciles chrétiens des quatre premiers siècles de notre ère. L'effort est louable, mais il s'accompagne d'une tendance assez marquée à considérer l'apport de la Réforme comme une parenthèse théologique de moindre importance et à relativiser le caractère normatif des textes bibliques en les faisant passer par le (ou les...) filtre herméneutique de la *traditio ecclesiae*. Pour davantage de clarté dans le dialogue œcuménique, il est primordial de se familiariser avec le contenu des deux domaines sus-mentionnés : notre héritage d'une part spécifiquement réformé et d'autre part plus fondamentalement biblique. Dans le cadre de cet article, nous nous limiterons à traiter le premier de ces deux points en le comparant à la position œcuménique actuelle ; un texte de Calvin et un autre plus contemporain du Conseil œcuménique serviront de base à cette confrontation[2].

---

[2] J. Calvin , « Petit traicté de la Saincte Cène de Nostre Seigneur Iesus Christ. Auquel est démonstré la vraye institution, proffit et utilité d'icelle : Ensemble la cause pourquoy plusieurs des Modernes semblent en avoir escrit diversement », *Trois Traités*, Genève, Labor, 1934 (1541) et republié dans *La vraie piété*, Genève, Labor et Fides, 1986 ; il s'agit, à quelques retouches orthographiques près, du texte original du XVIe siècle, dont la saveur est sans pareil. Toutefois, ceux qui seraient retenus par les étrangetés de la langue du XVIe siècle peuvent consulter l'adaptation d'H. Châtelain et P. Marcel, Paris, les Bergers et les Mages, 1959. Le *Petit Traité* sera désormais abrégé par ses initiales : *PT*.

I.– ANALYSE DES DEMARCHES RESPECTIVES

1. LE *PETIT TRAITÉ DE LA SAINTE CENE* DE CALVIN

Ce texte est paru en 1541 peu après le retour de Calvin à Genève, mais celui-ci avait dû le rédiger un à deux ans auparavant à Strasbourg, soit environ une décennie après le colloque de Marbourg qui avait sanctionné le désaccord entre Luther et Zwingli à propos d'un point de théologie eucharistique et empêché l'unification de leurs forces respectives. Le théologien français fait déjà partie de la deuxième génération des réformateurs, ce qui lui permet de prendre un certain recul par rapport au débat en cours. Dans le *PT*, il met au point sa doctrine de la Cène. Préoccupé par les divisions au sein de ce qu'il appelait la catholicité évangélique, il présente non pas un diplomatique « cocktail luthéro-zwinglien un zeste calvinien », mais bel et bien une *via tertia* originale à plus d'un titre. Le pasteur qui sommeille en lui s'inquiète des remous suscités parmi les croyants à cause de ces divisions. Il choisit donc de composer directement en français – fait extrêmement rare pour l'époque ! – un opuscule bref et précis qui soit accessible au peuple des fidèles. Le *PT* est divisé en cinq parties énumérées d'emblée par son auteur :

« Mais afin de nous bien dépêcher de toute difficulté, il est expédient de noter l'ordre que j'ai délibéré de suivre. Premièrement donc nous exposerons à quelle fin et pour quelle raison le Seigneur nous a institué ce saint Sacrement. Secondement quel fruit et utilité nous en recevons : où il sera pareillement déclaré comment le corps de Jésus-Christ nous y est donné. Puis après, quel en est l'usage légitime. Quartement, nous réciterons de quels erreurs et superstitions il a été contaminé : où il sera montré quel différend doivent avoir les serviteurs de Dieu d'avec les papistes. Pour le dernier point, nous dirons quelle a été la source de la contention, laquelle a été tant aigrement débattue, même entre ceux qui ont de notre temps remis l'Evangile en lumière, et se sont employés pour droitement édifier l'Eglise en saine doctrine »[3].

Au niveau du contenu, la plus grosse moitié du traité (les points 1-3) est consacrée à un exposé simple et solide de la doctrine

---

Baptême-Eucharistie-Ministère, Foi et Constitution, Conseil œcuménique des Eglises, Paris, Le Centurion, 1982, texte français établi par M. Thurian. Ce document, rédigé à Lima, sera désormais abrégé par ses initiales : *BEM*.

[3] *PT*, pp. 103s.

eucharistique, tandis que le reste (les points 4-5) consiste en un examen critique des points de vue catholique avant tout, puis luthérien et zwinglien. Calvin emploie un vocabulaire très réaliste (communication, communiquer, participer, posséder Christ, substance, matière...) pour définir sa conception de la Cène, dans laquelle il voit bien davantage qu'un symbole. Il dit cependant tout aussi clairement que le sacrement n'a pas d'efficacité propre (le fameux *ex opere operato* !) ; il fonctionne comme un miroir nous renvoyant à la croix. Bien qu'il s'agisse d'un texte à classer parmi les écrits de controverse du réformateur, il respire l'irénisme de bout en bout. Dans l'attente priante et espérante d'un accord au niveau protestant, l'auteur invite ses lecteurs à la tolérance et au respect mutuels :

« Il nous doit suffire, cependant, qu'il y ait fraternité et communion entre les Eglises, et que tous s'accordent, en tant qu'il est nécessaire pour marcher ensemble, selon le commandement de Dieu »[4].

L'influence du *PT* a été et reste considérable. Luther l'aurait, dit-on, lu et approuvé, et il a ouvert la voie à l'accord de 1549 entre les zwingliens et les calvinistes[5]. De nos jours encore, bien des pasteurs et des théologiens réformés considèrent ce texte comme un centre de ralliement œcuménique idéal et il est même accueilli favorablement par des confrères catholiques et orthodoxes.

2. Le document *Bapteme-Eucharistie-Ministere*

Depuis 1982, le *BEM* est en consultation dans les églises du monde entier. Il a suscité tout un effort de réflexion et de nombreux groupes formés de laïques et de théologiens l'on examiné sous toutes ses coutures, avant d'envoyer leurs réponses au COE (le Conseil œcuménique des Eglises)[6] ; le dépouillement n'est d'ailleurs pas encore terminé. Les étapes qui ont constitué la préhistoire du *BEM*

---

[4] *Ibid.*, p. 66.

[5] Le texte de cet « Accord sur les sacrements », appelé plus classiquement *Consensus Tigurinus* et suivi d'une « Brève résolution sur le même sujet », figure dans *Calvin, homme d'Eglise*, recueil de divers textes du réformateur, Genève, Labor, 1936, pp. 131-191.

[6] Le COE a vu le jour en 1945 et il réunit des théologiens de diverses confessions ; l'Eglise catholique romaine y a délégué jusqu'à présent des observateurs engagés activement. Si l'on remonte plus loin dans le temps, l'origine du mouvement œcuménique remonte à la conférence d'Edimbourg de 1910 et à la première conférence de Foi et Constitution qui date, elle, de 1927 ; elle se tint à Lausanne. C'est dans ce contexte qu'a eu lieu la gestation et la conception du *BEM*.

pendant un bon demi-siècle sont nombreuses ; ce sont du reste des discussions sur l'eucharistie qui ont marqué le point de départ de ces préliminaires. En 1974, les églises avaient déjà été invitées à réagir au document d'Accra ; cent quarante réponses étaient alors parvenues au COE.

Cent vingt théologiens de la commission de Foi et Constitution ont pris part à la rédaction du *BEM* à Lima en 1982 et deux cents amendements ont encore été déposés à ce moment-là. Le nombre de participants témoigne du sérieux de cette entreprise. La méthode utilisée a été de s'inspirer de citations des rapports précédents du COE et d'autres discussions bilatérales ; depuis 1967, la partie sur l'eucharistie n'a pas connu de modifications notoires. Le *BEM* n'a pas un statut de consensus (texte exprimant la pensée commune des églises), mais de document de convergence (réflexion en vue de parvenir à une pensée commune) ; il s'inscrit dans un projet à long terme sur « l'expression commune de la foi apostolique aujourd'hui ». Au niveau de la forme, le *BEM* se subdivise en paragraphes numérotés au style dense et pesé, entrecoupés de commentaires des points chauds rencontrés sur le parcours théologique. Plus de la moitié du contenu est consacrée à l'épineux problème du ministère, un petit quart au baptême et le reste à l'eucharistie. La structure de la partie qui nous intéresse est simple et logique : institution / signification / célébration. C'est le chapitre sur la signification qui est le plus développé : elle est envisagée à partir du schéma trinitaire (point A, B, C) pour aboutir à des considérations plus « horizontales » (points D et E). Ce document de Foi et Constitution exprime bien la position actuelle du COE ; il est considéré comme une étape décisive sur le chemin de l'unité par les chrétiens de sensibilité œcuménisante :

« La compréhension mutuelle croissante exprimée dans le présent document peut permettre à certaines églises d'atteindre une plus grande mesure de communion eucharistique entre elles et ainsi de rapprocher le jour où le peuple du Christ divisé sera réuni visiblement autour de la Table du Seigneur » (E 33)[7].

Le *BEM* ne suscite cependant pas que des réactions positives. Etant l'œuvre d'une collectivité, il présente une vision de l'unité de type tentaculaire ou englobante, ce qui se traduit par un certain flou dans l'emploi du vocabulaire théologique : derrière un même terme, peuvent se cacher des définitions fort diverses, et vice versa ! Quant à

---

[7] *BEM*, p. 46. Dorénavant seul le numéro de la partie consacrée à l'eucharistie (abrégée E) sera indiqué en fin de citation.

l'idée de mettre les artisans du *BEM* à l'écoute des textes bibliques nonobstant leurs différences confessionnelles, elle semble être restée à l'état de vœu pieux : cela supposerait en effet une lecture commune de la Bible, ce qui est difficile si toute lecture ne peut qu'être contextuelle[8] ! Enfin, l'utilisation pléthorique mais un peu superficielle des textes ou citations bibliques laisse à désirer ; ils servent malgré tout plus souvent à appuyer la *traditio ecclesiae* qu'à la remettre un tant soit peu en question. Par exemple, certains textes ne traitant pas explicitement du baptême ou de la Cène sont cités pour justifier tel point de doctrine ou de liturgie ; le théologien M. Barth estime que cette présupposition herméneutique est à la base de plusieurs des incohérences du *BEM*[9].

Voici donc brièvement présentés les deux textes qui vont maintenant faire l'objet de notre confrontation. *A priori*, tout semble les séparer : leur « âge », les circonstances dans lesquelles ils sont parus, leurs auteurs – un individu face à une collectivité – et leurs destinataires. Or, « comparaison n'est pas raison » dit le proverbe... Ils ont cependant une intention de base commune, chacun à sa manière, et c'est bien ce qui nous intéresse : établir (ou rétablir)entre les chrétiens de dénominations ou de confessions différentes un consensus théologique suffisant pour aboutir à une pratique eucharistique commune. Cela nous autorise donc à examiner d'un œil critique les conditions et les modalités d'accord qu'ils proposent l'un et l'autre.

II.– ANALYSE DES PRINCIPAUX POINTS DE FROTTEMENT

Aux nombreuses et inévitables différences de forme existant entre le *PT* et le *BEM*, viennent s'ajouter d'indiscutables problèmes de fond issus du choc de deux conceptions ecclésiologiques divergentes. Cinq d'entre eux vont retenir notre attention : le rapport entre Parole et sacrement, le concept de mémorial, le mode de présence du Christ,

---

[8] Cf. M. Kinnamon, *Why It Matters. A Popular Introduction to the* BEM *Text*, Genève, COE, 1985, p. 10 ; E. Flesseman-Van Leer (éd.), *The Bible. Its Authority and Interpretation in the Ecumenical Movement*, Genève, COE, Faith and Order Paper 99, 1983.

[9] M. Barth, « Questions et considérations à propos des études de Lima sur le baptême, l'eucharistie et le ministère » , traduction française fournie par la rédaction du journal *Le Protestant*, p. 2.

l'œuvre du Saint-Esprit et le rôle de la foi de l'individu (au sens de *fides qua creditur*) dans la Cène[10]. Du point de vue méthodologique, le *BEM* servira en quelque sorte de réactif « chimique » à la pensée calvinienne ; en d'autres termes, le *PT* – appuyé au besoin de différents textes du réformateur ou de théologiens dans sa ligne – donnera la réplique aux affirmations du document de Lima.

1. Parole et sacrement : un probleme d'équilibre

A. Le point de vue du BEM

La manière dont le *BEM* envisage le rapport entre la Parole et la Cène est contenue dans les trois affirmations suivantes :

« Sa célébration (de l'eucharistie) est toujours l'acte central du culte de l'Eglise » (§1).

« L'eucharistie, qui contient toujours à la fois parole et sacrement, est une proclamation et une célébration de l'œuvre de Dieu » (§3).

« La célébration de l'eucharistie implique normalement la proclamation de la Parole » (§12).

Pour définir la Cène dans les deux premières phrases, le texte utilise l'adverbe « toujours », qui est très affirmatif. Cela montre bien combien la célébration de la Cène occupe une place primordiale « l'acte central du culte » – dans la vision ecclésiale proposée dans le *BEM*. C'est en revanche un adverbe au sens beaucoup moins absolu qui est employé pour parler de la proclamation de la Parole : « normalement ». La nécessité de l'explication de la Cène par la prédication est relativisée : il suffit qu'elle soit entendue dans la liturgie eucharistique qui, dans ce sens, contient parole et sacrement. Ainsi, le *BEM* met l'accent sur la centralité de la Cène et procède à une marginalisation de la Parole. En architecture sacrée, on pourrait exprimer ce point de vue par une table de communion massive scellée dans la pierre et accompagnée d'un simple lutrin de chaire mobile et pliable.

---

[10] Ces thèmes sont généralement reconnus comme étant ceux qui posent le plus de problèmes pour parvenir à une compréhension commune de la cène ; cf. M. Kinnamon, *op. cit.*, pp. 25s.

B. Le point de vue du PT

1. Le rapport parole-sacrement.

Pour Calvin, il n'y a pas de différence essentielle entre la Parole et les sacrements qui sont des moyens de grâce ou de communication par lesquels « Jésus-Christ, notre vie unique, nous est administré », car « cela demeure toujours vrai que nos âmes n'ont nulle autre pâture que Jésus-Christ »[11]. Dans un ordre logique toutefois, la Parole précède et constitue le sacrement dépourvu de pouvoir intrinsèque. Le lien entre parole et sacrement est triple : pour subvenir à la faiblesse de notre foi, la Cène est à la fois une confirmation plus ample, un gage et une preuve de la véracité des promesses de l'Evangile s'adressant à chaque croyant individuellement. Il est possible d'écouter une prédication de la Parole – adressée à un groupe de gens aux besoins variés – et de ne pas se sentir directement concerné, tandis que lors de la participation au sacrement, c'est nécessairement en tant que personne que l'on est investi de la présence du Seigneur pour ensuite s'investir à son service.

2. La proclamation de la Parole : une nécessité !

La place première de la Parole se traduit par sa proclamation sans laquelle la Cène reste un mystère incompréhensible. Il s'agit d'une proclamation dans le sens fort d'explication et non pas de lecture liturgique. C'est en cette explication au peuple du mystère et des promesses de la Cène que consiste la véritable consécration eucharistique :

« Que ainsi soit le principal que le Seigneur nous a recommandé est de célébrer ce mystère avec vraie intelligence... Cela non seulement est montré par l'Ecriture, mais aussi testifié par les canons du Pape, en une sentence alléguée de saint Augustin, où il demande que c'est que l'eau du baptême sans la parole , sinon un élément corruptible ; et la parole, non pas d'autant qu'elle est prononcée, mais entendue. Il signifie en cela que les Sacrements prennent leur vertu de la parole, quand elle est prêchée intelligiblement. Sans cela, ils ne sont pas dignes qu'on les nomme Sacrements »[12].

---

[11] *PT*, p. 105. Cf. aussi *Institution de la religion chrétienne*, Genève, Labor et Fides, 1958, livre IV, chap. XVII, § 39 (abrégé *IC*, IV/XVII, 39), p. 392 : « La vraie administration des sacrements consiste en la Parole ».

[12] *PT*, p. 133. Cf. aussi p. 104 : « C'est une chose fort périlleuse que de n'avoir nulle certitude de ce mystère, duquel l'intelligence est tant requise à notre salut... ».

3. Définition des sacrements.

Le sacrement de la Cène est une institution due à l'initiative de Dieu pour amener le croyant, dont la foi est limitée, à recevoir du Christ et par l'Esprit la nourriture spirituelle qui lui est nécessaire pendant son pélerinage terrestre :

« Puis donc que c'est un remède que Dieu nous a donné pour subvenir à notre faiblesse, fortifier notre Foi, augmenter notre charité, nous avancer en toute sainteté de vie, d'autant plus en devons-nous user, que nous sentions que la maladie nous presse »[13].

Dans l'*Institution*, Calvin développe la question plus systématiquement. Avant de parler du baptême et de la Cène, il consacre un chapitre entier (IV/XIV) aux sacrements en général. A la différence de Luther, il pose le principe d'une définition commune aux sacrements de l'Ancien et du Nouveau Testament dans lesquels il discerne un double mouvement : ils sont à la fois un don de Dieu à recevoir et une possibilité de témoigner de notre foi[14]. A partir de cette définition, Calvin établit le rapport entre les deux sacrements du Nouveau Testament. Dieu nous reçoit en son Eglise par le baptême et il doit alors nourrir notre foi. Cette nourriture, pleinement suffisante, est identique à la parole de notre régénération imprimée en nous par l'Esprit Saint ; elle nous est distribuée par la parole et par la Cène :

« Or, toute l'Ecriture nous dit que le pain spirituel dont nos âmes sont entretenues est la même parole par laquelle le Seigneur nous a régénérés »[15].

Pour reprendre l'image architecturale utilisée à propos du *BEM*, on pourrait visualiser le point de vue du *PT* par une chaire et une table de communion de proportions égales, la seconde se situant légèrement en retrait de la première.

Premier jalon

La question du rapport entre parole et sacrement constitue la plate-forme de base sur laquelle vont venir s'imbriquer les différents éléments de la doctrine eucharistique pour former un édifice solide, et c'est bien à un problème d'équilibre que nous sommes confrontés dans notre comparaison. Il est précaire dans le *BEM* du fait que ce document accorde sensiblement davantage de poids à la célébration du sacrement qu'à la proclamation de la Parole, Parole dont l'interprétation est

---

[13] *Ibid.*, pp. 119s.
[14] *IC*, IV/XIV,1, pp. 266s.
[15] *PT*, p. 105.

d'ailleurs étroitement codifiée par la tradition, à tel point qu'on ne sait parfois plus très bien qui justifie qui...

L'orientation prise par Calvin nous paraît plus équilibrée. A l'inverse du *BEM*, il met la Parole au premier plan, mais il ne marginalise pas le sacrement pour autant : l'un et l'autre sont des moyens de grâce par lesquels le Christ nous est communiqué[16]. Il rappelle en outre dans sa définition des sacrements que ceux-ci ne contiennent pas les promesses de l'Evangile mais nous y renvoient, comme le miroir notre image quand nous prenons la peine de nous y regarder. Calvin fait enfin preuve de davantage de clarté que le *BEM* dans son jugement sur la tradition de l'église : si elle est utile et vénérable, elle n'est en revanche pas normative pour la foi et il est nécessaire de la passer au tamis de l'Ecriture pour en retenir ce qui est bon[17].

2. LE CONCEPT DE MEMORIAL

A. Le point de vue du **BEM**

1. Le mémorial : de Dieu à l'Eglise.

« L'eucharistie est le mémorial du Christ crucifié et ressuscité, c'est-à-dire le signe vivant et efficace de son sacrifice, accompli une fois pour toutes sur la croix » (§5).

« Le Christ lui-même, avec tout ce qu'il a accompli pour nous et pour la création entière... est présent dans ce mémorial... (§6)... nous sommes renouvelés dans l'alliance scellée par le sang du Christ » (§11).

Cet aspect de la Cène considérée comme un « mémorial objectif » – dans un mouvement dont Dieu est l'Initiateur et l'Offrant et l'Eglise la réceptrice privilégiée – est approuvé par toutes les confessions. Le problème se situe au niveau de la signification accordée au mémorial. En se basant sur Exode 13,8-9, le *BEM* comprend ce terme dans le sens fort d'acte où l'on fait mémoire d'un

---

[16] A. Lecerf – « Des moyens de la Grâce. Notes dogmatiques II », *Revue Réformée* 22, 1955, p. 31 – établit une distinction intéressante entre parole et sacrement : la première est *le seul moyen ordinaire* nous faisant connaître la bienveillance de Dieu à notre égard et le second est *le seul moyen sensible* d'institution divine par lequel Dieu agit en nous par la vertu de l'Esprit (c'est nous qui soulignons).

[17] Cf. M. Reveillaud, « L'Autorité de la Tradition chez Calvin », *Revue Réformée* 34,1958, pp. 25-45.

événement salvateur qui s'est produit dans le passé ; cet événement passé est en quelque sorte amené dans le présent, il devient une nouvelle réalité présente. On définit ainsi le mémorial comme une actualisation ou une ré-actuation (*a re-enactement* en anglais) du sacrifice du Christ[18].

2. Le mémorial : de l'Eglise à Dieu.

« Le mémorial n'est pas seulement un rappel du passé ou de sa signification, il est la proclamation efficace par l'Eglise du grand œuvre de Dieu et de ses promesses » (§7).

« Le mémorial, comme représentation et anticipation, s'accomplit sous forme d'action de grâce et d'intercession... Ce que Dieu a voulu accomplir dans l'incarnation, la vie, la mort, la résurrection et l'ascension du Christ, il ne le refait pas : ces événements sont uniques, ils ne peuvent être ni répétés ni prolongés. Mais dans le mémorial de l'eucharistie, l'Eglise offre son intercession dans la communion du Christ, notre Grand-Prêtre » (§8).

C'est ici ce que l'on pourrait appeler le « mémorial subjectif », dont le mouvement est inverse à celui présenté au point précédent. Dans cette phase, les croyants sont engagés plus activement : proclamation efficace, action de grâce et intercession dans l'union à celle du Fils.

On peut donc parler d'un double mouvement dans le mémorial pour tenter d'expliquer comment le croyant est mis en rapport avec l'œuvre de salut passée du Christ pour pouvoir ensuite s'approcher de Dieu en lui présentant cette œuvre.

3. Mémorial et sacrifice.

« C'est à la lumière de cette signification de l'eucharistie comme intercession que l'on peut comprendre les références à l'eucharistie comme (sacrifice propitiatoire) en théologie catholique... A la lumière de la conception biblique du mémorial, toutes les Eglises pourraient revoir les vieilles controverses à propos de la notion de sacrifice... » (commentaire du § 8).

La Cène étant le sacrement de la mort du Christ, les notions de mémorial et de sacrifice sont étroitement liées l'une à l'autre. L'aspect

---

[18] Ce développement s'inspire de M. Kinnamon, *op. cit.*, p. 26. L'auteur estime que cette interprétation du mémorial constitue l'un des piliers essentiels de la théologie eucharistique développée dans le *BEM* : « This understanding of memorial (*anamnesis*) – as the bringing into the present of the past act with all its signigicance for our lives – is at the heart of this section of *BEM* ».

sacrificiel de la Cène est surtout prononcé dans le mouvement ascendant qui va de l'Eglise à Dieu : « inséré » dans le sacrifice unique du Christ, le croyant s'offre lui-même à Dieu en sacrifice vivant, ce qui est de sa part un culte raisonnable, selon l'expression de l'apôtre Paul (Rm 12,1)[19].

B. *Le point de vue du* PT

1. Le mémorial : de Dieu à L'Eglise.

Calvin établit un lien très fort entre la personne du Christ, « source et matière de tout bien », et son œuvre, « le fruit et efficace de sa mort et passion » qui nous sont « présentés en la Cène »[20]. Les signes visibles du pain et du vin « représentent », sont une « représentation » de la vérité spirituelle qui leur est conjointe[21]. Mais ils ne sont pas pour autant des signes nus : « C'est donc à bon droit que le pain est nommé corps, puisque non seulement il nous le *représente* , mais aussi nous le *présente* »[22].

C'est là un des aspects intéressants de la théologie sacramentelle de Calvin : à la fonction d'information par une connaissance intellectuelle – la représentation – il ajoute celle de communication – la présentation – permettant une appropriation active, par la foi, de la réalité de la Cène pour moi aujourd'hui[23]. Le réformateur n'utilise

---

[19] Les notions de mémorial et de sacrifice sont bien présentées par M. Thurian dans *Le mystère de l'eucharistie. Une approche œcuménique*, Paris, Le Centurion, 1981, pp. 7-34, et par J. J. Von Allmen dans *Essai sur le repas du Seigneur*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, Cahiers théologiques n° 55, 1966, pp. 23-31. P. Courthial, dans « Les Aspects sacrificiels de la Sainte Cène », *Revue Réformée* 34, 1958, p. 53, définit le double mémorial comme « l'anamnèse humaine » où Dieu présente la Croix à la mémoire des siens, et « l'anamnèse divine » où L'Eglise, en retour, présente la Croix à la mémoire de Dieu.

[20] *PT*, p. 109, G. C. Berkouwer, dans *The Sacraments*, Grand Rapids, Eedermans, 1969, développe bien cette notion : le corps et le sang sont une partie du don de réconciliation expiatoire que le Christ fait de lui ; il faut veiller à ne pas les considérer comme des « substances isolées », ce qui entraînerait une dépersonnalisation de cet acte et donnerait à la cène une fausse spécificité en l'interprétant non plus comme une communion pistique, mais ontologique.

[21] *PT*, pp. 109, 110, 111.

[22] *Ibid.*, p. 111 (c'est nous qui soulignons).

[23] P. Marcel, « La communication du Christ avec les siens : la Parole et la Cène », *Revue Réformée* 145, 1986, pp. 28ss., et P. Courthial, *op. cit.*, p. 48, rappellent que l'anamnèse n'est pas un souvenir ou une

pas le terme de mémorial. Mais en parlant des grâces de Dieu que nous avons tendance à méconnaître par ingratitude, il dit qu'il faut « les réduire diligemment en mémoire... »[24]. En fait, il comprend surtout la Cène en tant que don et met principalement l'accent sur le mouvement qui va de Dieu à l'Eglise.

2. Le mémorial : de l'Eglise à Dieu.

La Cène est cependant aussi proclamation de l'œuvre du Seigneur au monde par l'Eglise. Mais, craignant que celle-ci ne s'accorde quelque fonction médiatrice, Calvin ne développe pas la notion d'anamnèse adressée à Dieu. Au contraire :

« Et ainsi porte l'ordre que Jésus-Christ nous a laissé, non pas que nous offrions ou immolions, mais que nous prenions et mangeons ce qui a été offert et immolé ».

« Si nous ne confessons Jésus-Christ être le seul Sacrificateur... par l'intercession duquel nous sommes réduits en la grâce du Père, nous le dépouillons de son honneur »[25].

Il serait cependant dommage d'en rester là. A notre avis, si Calvin ne parle pas du mémorial de l'Eglise à Dieu dans la Cène, ce qu'il dit de la médiation et de l'intercession du Christ, dans la citation ci-dessus et surtout dans l'*Institution*, offre un parallèle éclairant[26]. En bref, le Christ a toujours rempli la fonction de médiateur pour que Dieu soit et reste favorable aux hommes ; il peut être médiateur de Dieu et des hommes, étant l'un et l'autre. Depuis son ascension, il revêt l'office d'intercesseur perpétuel ; l'œuvre de la croix est centrale : « L'intercession de Christ est une continuelle application de sa mort à notre salut... »[27].

On voit donc que, pour Calvin, l'intercession du Christ comprend elle aussi un double mouvement : du Père à l'humanité et de

---

commémoration au sens ordinaire, mais bel et bien un « mémorial représentatif » institué par le Seigneur lui-même.

[24] *PT*, p. 113 (c'est nous qui soulignons).

[25] *Ibid.*, pp. 124s. Des théologiens réformés du XVIe puis du XVIIe siècle développeront la notion de double mémorial. Dans son article déjà cité sur « Les aspects sacrificiels de la Sainte Cène », P. Courthial cite abondamment le *Bouclier de la Foi* (1618) de P. du Moulin (1568-1658). Nous nous permettons de recommander la lecture de cet article aux personnes dont la seule mention du terme de sacrifice lié à la cène mettrait la pilosité en émoi...

[26] Cf. en particulier *IC*, II/VI, 12 ; III/XX.

[27] J. Calvin, *Commentaires du Nouveau Testament*, Paris, 1855 (1561), t. IV, 1 Jean 2,2 ; p. 632.

l'humanité au Père ; c'est la seule voie d'accès à Dieu. L'application qu'il en fait à la Cène est décidément très proche du deuxième aspect du mémorial déjà présenté :

« Car nous ne pourrions avec nos dons et présents apparaître devant Dieu sans intercesseur. Et ce médiateur est Jésus-Christ intercédant pour nous, par lequel nous offrons nous et tout ce qui est nôtre, au Père. Il est notre pontife, lequel étant entré au sanctuaire du ciel, nous y ouvre et baille accès. Il est notre autel, sur lequel nous mettons nos oblations ; en lui nous osons tout ce que nous osons. En somme, il est celui qui nous a faits rois et prêtres pour le Père »[28].

Pour Calvin, le fait que le Christ intercède pour nous signifie qu'il ne peut y avoir d'oblation du Christ à Dieu par l'Eglise. Retenons-en surtout que la Cène ne doit pas être envisagée comme un acte indépendant de notre part en réponse à ce que Dieu fait pour nous en Christ, mais comme un acte qu'il accomplit lui-même en notre nom ; nous sommes assimilés et identifiés par l'Esprit à l'action du Christ-médiateur dans son humanité.

3. Mémorial et sacrifice.

Calvin reconnaît que les Pères de l'Eglise parlaient fréquemment de la Cène en utilisant un vocabulaire de type sacrificiel ; mais il estime qu'ils le faisaient essentiellement par métonymie, c'est-à-dire en donnant au signe le nom de la chose signifiée. En accord avec le *BEM*, il parle également du sacrifice de louange offert par les croyants lors de la Cène[29]. Mais il s'oppose vertement au catholicisme de son

---

[28] *IC*, IV/XVIII, 17, p. 414. Avec le théologien T. F. Torrance, *Theology in Reconciliation*, Londres, Chapman, 1975, chap. « The Paschal Mystery of Christ and the Eucharist », pp. 106-138, il faut préciser que c'est bel et bien en tant qu'homme (1 Tm 2,5) que le Christ agit comme médiateur et aussi comme adorateur du Père. Notre adoration passe par sa prêtrise humaine, de même que notre intercession. Il prend le mémorial que nous faisons de lui comme l'expression concrète de sa propre offrande. Nos prières ne s'adressent pas au Christ dans sa divinité, car il ne serait plus médiateur, mais seulement Seigneur, rejeté dans le mystère insondable du Tout Autre. Sa médiation deviendrait unilatérale – de Dieu à l'homme pour lui communiquer sa sainteté – ce qui entraînerait la perte de l'intégrité de sa nature humaine. Dans ce sens-là, nous offrons le Christ eucharistiquement au Père, ce qui est notre seule adoration possible en tant que pécheurs devant le Dieu saint.

[29] *PT*, p. 113 : « Le second fruit qu'elle nous apporte est qu'elle nous admoneste et incite à mieux reconnaître les biens que nous avons reçus et recevons journellement du Seigneur Jésus, afin que nous lui rendions telle confession de louange quelle lui est due ».

temps, qui avait tendance à transférer à la messe ce qui est propre à la mort du Christ :

« Car il n'est pas dit seulement que le sacrifice de Christ est unique, mais qu'il ne doit jamais être réitéré, en tant que l'efficace en demeure à toujours. Il n'est pas dit que Christ s'est offert une fois au Père, afin que d'autres après fissent la même oblation pour nous appliquer la vertu de son intercession. Mais qu'il est entré au sanctuaire céleste, et que là il apparaît pour nous rendre le Père propice par son intercession. Quant est de nous appliquer le mérite de sa mort, afin que nous en sentions le fruit, cela se fait , non pas en la manière qu'on a estimé en l'Eglise papale, mais quand nous recevons le message de l'Evangile, ainsi qu'il nous est testifié par la prédication des ministres, lesquels Dieu a constitués comme ses Ambassadeurs, et scellé par les Sacrements »[30].

La Cène n'est donc pas un sacrifice (en réitération ou en application), mais elle nous certifie que nous avons part au sacrifice du Christ en communiquant à son corps qui est au ciel. Pour Calvin, ce sacrifice n'est pas re-présenté, ré-actué ou rendu présent à nouveau, selon un vocabulaire très en vogue dans certains milieux.

Second jalon

Le silence de Calvin sur la question du double mémorial dérange, car cette notion-charnière a permis de progresser au niveau œcuménique, tout en donnant parfois lieu à des spéculations hasardeuses. Il s'agit en fait de savoir comment le croyant est mis en « contact » avec l'œuvre de la croix. Le *BEM* estime que le sacrifice passé – et unique – du Christ est rendu présent dans la Cène. La réponse de Calvin est différente. Tout en affirmant qu'il y a participation réelle au Christ, il oriente nos regards vers le ciel – *sursum corda* – là où règne le Glorifié et avec qui nous sommes mis en communion-communication. Il est donc important, dans notre réflexion sur le double mémorial, de tenir compte de la doctrine de Calvin sur la double médiation-intercession du Christ. Le sens du sacrement sera ainsi respecté ; c'est en effet dans et par son intercession présente que le sacrifice du Christ conserve son actualité et

---

30 *Ibid.*, pp. 125s. Cette critique atteint encore en partie le catholicisme de notre siècle. Jean-Paul II, par exemple, ne voit qu'une différence de manière entre le sacrifice de la croix et celui de la messe ; cf. *Le mystère et le culte de la sainte eucharistie*, lettre aux évêques pour le jeudi saint 1980, Paris, Le Centurion, pp. 26-37. Même des théologiens plus « ouverts », et remarquables à bien des égards, sont concernés.

non par une sorte de transgression des données spatio-temporelles auxquelles toute l'humanité et le créé sont soumis.

3. LE MODE DE PRESENCE

A. *Le point de vue du* BEM

1. C'est un mode de présence unique.

« Le Christ accomplit de multiples façons sa promesse d'être avec les siens pour toujours jusqu'à la fin du monde. Mais le mode de la présence du Christ dans l'eucharistie est *unique* . Jésus a dit sur le pain et le vin de l'eucharistie : « Ceci est mon corps... Ceci est mon sang... » Ce que le Christ a dit est la vérité et s'accomplit à chaque fois que l'eucharistie est célébrée » (§13). (C'est nous qui soulignons).

Pour soutenir une telle affirmation, le *BEM* s'appuie sur une interprétation littérale du fameux « Ceci est mon corps », telle qu'elle est prônée au sein du catholicisme, du luthéranisme, d'une frange de l'anglicanisme et parmi les théologiens réformés les plus œcuménisants.

2. Le rapport entre le Christ et les éléments eucharistiques.

« C'est la foi de beaucoup d'Eglises que par les paroles mêmes de Jésus et par la puissance de l'Esprit Saint, le pain et le vin de l'eucharistie deviennent, d'une manière réelle et dans le mystère, le corps et le sang du Christ ressuscité, c'est-à-dire du Christ vivant présent dans toute sa plénitude. Sous les signes du pain et du vin, la réalité profonde est l'être total du Christ, qui vient à nous pour nous nourrir et transformer tout notre être. D'autres Eglises, tout en affirmant la présence réelle du Christ à l'eucharistie, ne lient pas cette présence de manière aussi définie aux signes du pain et du vin. Les Eglises ont à décider si cette différence peut coexister avec la convergence formulée dans le texte lui-même » (commentaire du § 13).

Le catholicisme se reconnaît dans la première catégorie d'églises. Il affirme qu'il se produit un changement dans les éléments matériels ; c'est le propre du sacrement. Cette compréhension dénote, selon le théologien thomiste Dom Vonier, « une pénétration plus profonde des réalités spirituelles »[31]. Du point de vue calvinien, proche du second

---

[31] D. Vonier, *La clef de la doctrine eucharistique*, trad. franç., Lyon, 1943, p. 205. Ce théologien thomiste estime en outre que le corps eucharistique du Christ est le résultat d'une production, car les sacrements appartiennent à un ordre de réalités différent des ordres naturel et céleste. Cette notion est proche du concept de la grâce vue comme un domaine

groupe d'églises mentionné, il y a bel et bien changement, mais au niveau fonctionnel : le pain et le vin revêtent une fonction nouvelle pour la Cène.

3. Cette présence se prolonge au-delà de la célébration.

« Certaines églises insistent sur la durée de la présence du Christ dans les éléments consacrés de l'eucharistie, après la célébration ; d'autres mettent l'accent majeur sur l'acte de la célébration elle-même et la consommation des éléments dans la communion. La manière de traiter les éléments réclame une attention particulière. En ce qui concerne la réservation des éléments, chaque Eglise devrait respecter les pratiques et la piété des autres » (§ 32).

Du point de vue catholique, la présence réelle du Christ dans les éléments dure « aussi longtemps que les apparences sacramentelles demeurent »[32], tant que le pain et le vin sont « des nourritures assimilables »[33]. Pour M. Thurian, notre attitude envers la conservation et la vénération des éléments consacrés pourrait bien être « *un test authentique en la présence réelle* et vivante du Christ dans l'eucharistie »[34]. Cela signifie donc qu'il ne pourrait y avoir de foi véritable en la présence réelle sans lier cette présence du Christ aux éléments matériels !

---

intermédiaire entre les mondes intelligible (réalité ultime) et sensible (réalité passagère) – dont les sacrements sont les signes visibles – selon un développement proposé par Augustin et Ambroise ; cf. T. F. Torrance, *op. cit.*, p. 122. Certains théologiens « nouvelle vague » ont tenté une percée en interprétant le changement en termes de transfinalisation ou de transsignication, termes proches d'une sensibilité calvinienne (rapporté par J. P. Jossua, « Eucharistie », *Encyclopædia Universalis*, Paris, p. 732), mais ils n'ont pas reçu l'*imprimatur* ; ces termes sont considérés comme insuffisants « dans la mesure où ils ne pourraient viser qu'un changement extrinsèque » (B. Sesboüé, « Réflexions sur la présence réelle de l'eucharistie », *Note inédite,* 1981 cité par X. Léon-Dufour, *Le partage du pain eucharistique selon le NT*, Paris, Seuil, 1983, p. 157). M. Thurian ne renierait du reste pas cet avis, lui qui parle de « conversion irréversible », du Christ qui « se lie aux éléments eucharistiques » (*op. cit.*, pp. 73 et 82) !

[32] D. Vonier, *op. cit.*, p. 197.

[33] X. Léon-Dufour, *op. cit.*, p. 159.

[34] *Op. cit.*, p. 62 (c'est nous qui soulignons). Dans la foulée (pp. 37-83), le frère de Taizé considère avec beaucoup de bienveillance la pratique tridentine de l'adoration des hosties. Selon lui, les points fermes d'une doctrine œcuménique sont les suivants : acception réaliste du « Ceci est mon corps » (idée de conversion) ; foi en la présence réelle et unique du Christ qui se lie aux éléments ; continuation de cette présence après la célébration. L'œcuménisme rétrécit au lavage...

B. ***Le point de vue du*** **PT**

1. Pas de différence spécifique.

« Bien est vrai que cette même grâce nous est offerte par l'Evangile : toutefois, pour ce qu'en la Cène nous en avons plus ample certitude et pleine jouissance, c'est à bon droit que nous reconnaissons un tel fruit nous en venir »[35].

Calvin applique sa définition du sacrement : sa spécificité ne tient pas au caractère unique du mode de présence dont il serait le porteur, mais à ce qu'il apporte en supplément à la Parole prêchée et entendue, Parole qu'il confirme et ratifie.

2. Le rapport entre le Christ et les éléments eucharistiques.

« Car, si nous le voulons abaisser sous les éléments corruptibles de ce monde, outre ce que nous détruisons ce que l'Ecriture nous montre de sa nature humaine, nous anéantissons la gloire de son ascension ... enclore Jésus-Christ par fantaisie sous le pain et le vin ou le conjoindre tellement avec, que notre entendement s'amuse là sans regarder au ciel, c'est une rêverie diabolique »[36].

Calvin énonce ici les deux principes-clefs qui constituent le fil rouge de sa théologie eucharistique : d'une part, il ne faut rien ôter à la réalité de la nature humaine du Christ – qui ne possède pas le don d'ubiquité comme le pense Luther – et d'autre part, il ne faut en rien attenter à sa condition glorieuse, qui est de siéger – il faut entendre par là régner activement ! – au ciel à la droite de Dieu. Pour le réformateur donc, l'affirmation selon laquelle le Christ se lie aux éléments est basée sur une double incompréhension christologique. Le rapport entre le Seigneur Jésus et les signes sacramentels existe certes, mais il est l'œuvre de l'Esprit.

3. Y a-t-il prolongement de présence ?

Si le Christ n'est pas lié aux élément matériels, la question de la durée de sa présence en ceux-ci ne se pose pas pour Calvin, d'après qui l'essentiel est ailleurs :

« Seulement je dis que la nature du sacrement requiert cela, que le pain matériel demeure pour signe visible du corps...

---

[35] *PT*, p. 108.

[36] *Ibid.*, pp. 129s. Il est intéressant de noter que la doctrine de la transsubstantiation postule, elle aussi, que le corps du Christ est et reste au ciel : dans le sacrement, la substance invisible du pain et du vin est transsubstantiée en substance invisible du corps et du sang du Christ ; mais cette réalité est au ciel, que le Christ ne quitte pas. Cf. D. Vonier, *op. cit.*, p. 193 ; A. Lecerf, *op. cit.*, p. 77.

« Davantage, cela a toujours été observé en l'Eglise ancienne que, devant que (c'est-à-dire avant de) célébrer la Cène on exhortait solennellement le peuple de lever leurs cœurs en haut, pour dénoter qu'on ne se devait arrêter au signe visible pour bien adorer Jésus-Christ »[37].

4. Les fondements de la doctrine de Calvin.

Un rappel des convictions théologiques et christologiques du réformateur s'avère utile pour mieux saisir les spécificités de sa conception de la Cène.

a) Le rapport Dieu-monde. Créateur de l'univers, Dieu est souverain par rapport au temps et à l'espace qui ont été produits avec la création et qui sont porteurs de l'ordre immanent créé dans lequel nous évoluons ; c'est d'une manière dynamique et spirituelle qu'il entre en relation avec ses créatures. Tel était le point de vue – dans ses grandes lignes – des Pères de Chalcédoine, alors que les philosophes grecs considéraient plutôt l'univers comme une sorte de réceptacle fini contenant, incluant la divinité. Cette notion a fortement influencé la théologie latine et a donné lieu, au Moyen Age, à une vision très figée de la présence du Christ dans les éléments consacrés, cette présence étant appréhendée dans des catégories spatiales uniquement (à l'intérieur du réceptacle) et de façon extra-temporelle (le sacrifice du Calvaire rendu présent). La doctrine de l'immuabilité divine est alors interprétée de manière statique, à l'image du « moteur non mû » d'Aristote ; Dieu est le point de repos absolu.

Bien qu'inféodé à la notion de réceptacle – d'où une interprétation littérale du « Ceci est mon corps » – Luther fait une première brèche dans ce système en découvrant un Dieu en mouvement, Créateur actif et souverain sur l'univers[38].

Quant à Calvin, il marque le retour d'un mode de pensée ontologique au mode dynamique cher aux artisans des grands conciles christologiques de l'Eglise ancienne. Dans le prolongement de sa

---

[37] *PT*, pp. 128 et 130.

[38] Ce développement s'inspire de T. F. Torrance, *op. cit.*, pp. 121-130, et *Space, Time and Incarnation*, Londres, Oxford University Press, 1969, pp. 1-41. Dans ce second ouvrage, pp. 33-35, l'auteur estime que l'interprétation dite littérale du *hoc est corpus meum* constitue chez Luther le « clou ontologique » (*ontological nail*) permettant de maintenir ensemble le royaume éternel du *Deus absconditus* et le royaume temporel du *Deus manifestus* et rendant possible une participation de l'un dans l'autre. La présente note résume tout un développement, plus clair parce que plus longuement explicité, de Torrance.

doctrine de la création *ex nihilo*, il met l'accent sur l'interaction du Dieu vivant avec le monde de l'espace-temps. On peut parler d'un système coordonné entre une dimension verticale – Dieu entre souverainement en relation avec nous par l'Esprit en Christ – et deux dimensions horizontales, les contingences de l'espace et du temps auxquelles nous sommes soumis. C'est sur ces bases que s'articulent le concept d'histoire de la rédemption et la redécouverte de l'œuvre de l'Esprit dans la théologie de Calvin, digne héritier des Pères de Chalcédoine. C'est pour cette raison qu'il ne lie pas la présence réelle du Christ en la Cène aux éléments du pain et du vin. Le monde n'est pas un système clos dans lequel Dieu serait compris, mais un lieu ouvert dans lequel il entre en relation avec nous d'une manière dynamique. Cependant, si le Créateur est totalement libre et souverain dans son rapport avec la création, les créatures que nous sommes sont limitées par la finitude humaine et le péché. Il y a entre lui et nous un fossé infranchissable – une diastase ontologique – qui exclut toute possibilité de connaissance mystique ou naturelle de Dieu pour l'être humain. C'est Jésus-Christ qui est l'unique lieu, le point de rencontre entre l'éternité et le temps au sein de notre cadre spatio-temporel ; il est le lieu privilégié de la réconciliation et de la communication entre Dieu est les croyants.

b) L'extracalvinisticum. Calvin applique à sa christologie – très chalcédonienne et dans la suite logique de sa conception du rapport Dieu-monde – l'adage classique « Unir sans confondre et distinguer sans séparer ». Comme Luther, il estime que la non-séparation des deux natures du Christ est une exigence de la foi, mais il met davantage que celui-ci l'accent sur la nécessité de bien les distinguer l'une de l'autre. Ceci l'amène à interpréter l'ascension du Christ de manière littérale et à affirmer que son corps est localisé au ciel sans perdre son caractère dimentionnel ni sa réalité de corps humain, et qu'il y reste jusqu'à la parousie[39]. L'ascension n'est pas un mouvement

---

[39] Les catholiques et les luthériens mettent l'accent sur le *déjà* de la présence eschatologique en la cène, qui est plus grande qu'en la Parole, dans le temps situé entre l'ascension et la parousie ; il y a perte d'une véritable attente eschatologique au profit d'une eschatologie réalisée. Les zwingliens mettent l'accent sur le *pas encore*, sur la foi seule au détriment de ce qui pourrait être apparenté à une conception sacramentaliste. Calvin adopte un moyen-terme équilibré entre ces deux positions en affirmant l'importance de la foi *et* en respectant la signification de l'ascension par une eschatologie semi-réalisée. Cf. G. C. Berkouwer, *op. cit.*, pp. 236-238 et A. Lecerf, *op. cit.*, pp. 26-29. Dans son *IC* IV/XVII, 26, Calvin écrit : « Ce n'est pas Aristote, mais le Saint-Esprit qui enseigne que le corps de

spatial, mais la restauration du Christ dans la gloire, un mouvement transcendant par rapport à l'univers créé. Cette doctrine, qui postule également que le Logos n'est pas limité à son corps, mais spirituellement omniprésent, est un des aspects les plus originaux de la théologie du réformateur ; elle est appelée *extracalvinisticum* pour avoir été adoptée au-delà du monde réformé. Elle signifie le rejet de la notion païenne de réceptacle et de toute connection de type local ou spatial entre les deux natures du Christ et, par conséquent, entre le Christ et les éléments du pain et du vin lors de la Cène. Il s'agit en fait de l'*articulus stantis vel cadentis* de la christologie calvinienne. Cette notion permet de mieux saisir le relief des deux principes-clefs (mentionnés ci-dessus au point 2) de la doctrine eucharistique du réformateur. L'exégèse de Calvin est celle d'un croyant, pas d'un curieux : l'essentiel n'est pas de s'évertuer à expliquer le comment de la présence réelle, mais simplement de mieux savoir – pour mieux croire ! – comment il se fait nôtre. Le génie de cette doctrine n'a cependant pas été perçu par de nombreux théologiens et historiens[40]. Il nous semble au contraire qu'elle constitue un cadre solide pour bâtir une saine théologie sacramentelle qui précise clairement qu'à la Cène, le croyant n'est pas le moins du monde divinisé ou déifié, mais bien plutôt humanisé en participant à l'humanité glorieuse et renouvelée du Christ céleste. Calvin maintient avec beaucoup de fermeté la ligne de démarcation entre le Créateur et ses créatures. Le Christ ne nous sauve pas et ne nous sanctifie pas par toutes les propriétés de sa divinité, mais par celles seules qui ont été communiquées à son humanité :

« Et en ce sens se doit prendre ce que dit notre Seigneur, que comme le Père a la vie en soi, aussi il a ordonné que le Fils eût la vie en soi (Jn 5,6). Car en ce passage-là il parle, non pas des propriétés qu'il a possédées éternellement en sa divinité, mais de celles qui lui ont été données en la chair, en laquelle il nous est apparu. C'est pourquoi il démontre que la plénitude de vie habite même en son humanité, de sorte que quiconque communiquera à sa chair et son sang en obtiendra la jouissance... en cette sorte la chair de Christ est

---

Jésus-Christ, après être ressuscité des morts, demeure en sa mesure, et est reçu au ciel jusqu'au dernier jour ».

[40] M. Thurian, *op. cit.*, pp. 77-80, et F. Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris, PUF, 1950, pp. 265-266, entre autres, considèrent l'*extracalvinisticum* comme une notion dépassée, soumise à la cosmologie du monde antique (!) et, par conséquent, irrecevable.

semblable à une fontaine en tant qu'elle reçoit la vie découlante de la divinité, pour la faire découler en nous »[41].

Il me semble donc que les problèmes d'interprétation du mode de la présence réelle du Christ en la Cène proviennent, dans le fond, de divergences christologiques sur la question des deux natures du Christ[42].

Troisième jalon

Nous avons passablement développé cette partie concernant le mode de présence du Christ en la Cène au vu de son importance théologique. Du point de vue ecclésiologique et dans la perspective du dialogue œcuménique, il faut admettre qu'il n'y a pas d'accord parfait sur cette question, tant entre le *BEM* et Calvin qu'entre les principales confessions de la chrétienté. Pour le *BEM*, c'est un mode de présence unique par lequel le Christ se lie aux espèces eucharistiques. Si Calvin reconnaît qu'il s'agit d'un mode de présence spécial, à cause du rôle des éléments matériels[43], il ne le considère pas comme étant

---

[41] *IC*, IV/XVII, 9.

[42] Les catholiques, bien que reconnaissant la présence corporelle du Christ au ciel, aboutissent à une vision « chosifiante » de son mode de présence, surtout à cause de leur conception du rapport Dieu-monde. Les luthériens, en voulant affirmer avec vigueur l'union hypostatique des deux natures du Christ, tendent à les confondre en postulant que tous les attributs de sa divinité sont communiqués à son humanité, ce qui les fait aboutir, en théologie eucharistique, à la doctrine de l'impanation ou de la consubstantiation : il y a présence du corps du Christ *in*, *cum*, *sub* le pain et le vin, et donc concomitance des substances de ces aliments et du corps et du sang du Christ ; de là à dire que la cène opère dans le croyant une sorte de divinisation, de déification progressive ou de participation directe à la divinité...

[43] Le *BEM* considère les éléments matériels comme étant porteurs de la présence du Christ qui se lie à eux, tandis que Calvin ne leur attribue pas de valeur intrinsèque et n'y lie pas la présence du Christ. Il existe plusieurs approches de ce problème : la doctrine de l'assomption suppose que la nature doit être dénaturée par déification ; la doctrine de la transsubstantiation oppose la grâce à la nature qui doit être anéantie, il y a annihilation (les sacrements ne sont pas seulement des véhicules de la grâce, mais encore des « remèdes d'immortalité ») ; la doctrine de la consubstantiation respecte la distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, mais les juxtapose dans un antagonisme irréductible, il y a opposition. Pour Calvin, qui distingue le naturel du spirituel, il n'y a pas opposition, mais complémentarité entre l'un et l'autre par la communion de l'Esprit. Dans la grâce générale de Dieu, les éléments matériels sont conservés dans un ordre suffisant pour servir à sa grâce particulière sans

qualitativement supérieur à ce que la chrétien reçoit à l'écoute de Dieu, seul et en communauté, par la Parole et dans la prière.

C'est le choc de deux conceptions du rapport Dieu-monde, du lieu de la présence active du Christ et de l'accomplissement eschatologique du salut. D'un point de vue calvinien, le Christ céleste est le seul lieu de rencontre possible entre Dieu et nous ; mais il faut encore déterminer quel en est le lien !

4. L'ŒUVRE DU SAINT-ESPRIT

A. Le point de vue du BEM

Il y a une certaine concordance de vues entre le *BEM* et le *PT* sur ce point, mais elle ne suffit pas à rendre caduques les difficultés enregistrées précédemment. En abordant l'œuvre de l'Esprit, le *BEM* apporte un peu de fraîcheur à son exposé qui n'est cependant pas dépourvu d'ambiguïté ; on continue, par exemple, à affirmer que le pain et le vin « deviennent » le corps et le sang du Christ. Quelques citations permettront d'y voir plus clair :

« L'Esprit Saint fait que le Christ crucifié et ressuscité soit réellement présent pour nous dans le repas eucharistique en accomplissant la promesse contenue dans les paroles de l'institution. Le Saint-Esprit est l'incommensurable force d'amour qui l'opère et qui continue de le (c'est-à-dire l'événement eucharistique) rendre efficace. Ce lien de la célébration eucharistique avec le mystère de Dieu-Trinité situe le rôle de l'Esprit comme celui qui actualise et vivifie les paroles historiques du Christ » (§14).

« Dans les liturgies primitives, toute la (prière eucharistique) était conçue comme apportant la réalité promise par le Christ. L'invocation de l'Esprit était faite à la fois sur la communauté et sur les éléments du pain et du vin. En retrouvant cette conception, nous pourrions surmonter nos difficultés concernant un moment particulier de la consécration (commentaire du §14). C'est en vertu de la parole

---

avoir à subir de modifications substantielles ou formelles. Leur rôle est donc bien réel pour Calvin, qui se démarque là de Zwingli pour qui ils ne sont qu'un autre moyen de présentation de la doctrine chrétienne sans avoir la valeur de sceaux de la grâce. Cf. A. Lecerf, *op. cit.*, pp. 26-31 et 71-84. Au sujet de Zwingli, il est intéressant de noter qu'il transpose les données de la transsubstantiation des espèces eucharistiques à l'Eglise célébrante qui est « transsubstantiée » en Corps du Christ ; cf. J. Courvoisier, *Zwingli, théologien réformé,* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1945, pp. 80-83.

vivante du Christ et par la puissance du Saint-Esprit que le pain et le vin deviennent les signes sacramentels du corps et du sang du Christ. Ils le demeurent en vue de la communion » (§15).

B. Le point de vue du PT

1. Une pneumatologie élaborée.

La pensée théologique de Calvin est trinitaire et il accorde à l'œuvre de l'Esprit une place prépondérante, grâce à une pneumatologie que l'on peut qualifier d'avant-gardiste pour son temps. Dans la Cène, l'Esprit est le lien unique, l'agent de liaison, celui seul qui assure la transmission et la communication entre le Christ et le croyant, car il habite en l'un comme en l'autre, mais à des degrés différents[44] ; l'action de l'Esprit est toujours liée à la Parole de Dieu :

« Mais tout ainsi que la vie en laquelle il nous a régénérés est spirituelle : aussi faut-il que la viande, pour nous conserver et confermer en icelle, soit spirituelle... C'est quand en nous adoptant pour ses enfants, il nous a régénérés par la semence d'immortalité, qui est sa parole, imprimée en nos cœurs par son saint Esprit »[45].

2. Quel type de présence ?

En stipulant qu'il ne propose pas une « spiritualisation » de la présence réelle, le *BEM* semble s'appuyer sur une fausse opposition de type dualiste selon laquelle spirituel serait synonyme d'irréel. Or sous la plume de Calvin, spirituel ne signifie pas « sans réalité concrète et présente, mais par la vertu de l'Esprit Saint »[46], ce qui est bien différent ! Il sait d'ailleurs faire parfois preuve de beaucoup de réalisme :

« Si ces paroles ne sont point dites pour néant, il convient que, pour avoir notre vie en Christ, nos âmes soient repues de son corps et son sang, comme de leur propre nourriture. Cela donc nous est nommément testifié en la Cène, quand il est dit du pain que nous le prenions et mangions, et que c'est son corps : que nous buvions du calice, et que c'est son sang. Nommément il est parlé du corps et du sang, afin que nous apprenions de là chercher la substance de notre vie spirituelle »[47].

---

[44] Cf. *IC*, IV/XVII, 12 et F. Wendel, *op. cit.*, pp. 268 et 271.

[45] *PT*, pp. 104s.

[46] J. J. Von Allmen, *op. cit.*, p. 16, note 30, estime que si Calvin avait parlé de pneumatisme au lieu de spiritualisme, « il s'en trouverait en grande partie dédouané auprès des catholiques... »

[47] *PT*, pp. 110, 112 et 108s. Cf. F. Wendel, *op. cit.*, p. 268s.

Pour saisir en quoi consiste cette communication spirituelle et réelle au corps du Christ, il convient de bien cerner ce que Calvin entend quand il écrit que « Jésus-Christ nous donne en la Cène la propre *substance* de son corps et de son sang... » ou qu'il est « la *substance* et matière des sacrements... ». Il ne s'agit pas du corps véritable et naturel du Christ ; dans la Cène, nous ne recevons pas « une sorte de substrat matériel invisible, de fluide matériel ou d'essence céleste, bref quelque chose d'identique à la notion de corps »[48] par lequel le Christ se fondrait en nous ; c'est une notion païenne. Tout d'abord, le Christ est la substance, c'est-à-dire le fondement du sacrement. Ensuite, la substance du corps, c'est le centre, ce qui le transcende et de qui il dépend que le corps soit une substance. En communiant, le croyant reçoit les bienfaits dus à l'œuvre du Christ, la force provenant de son corps, son humanité, c'est-à-dire une substance spirituelle :

« Ce n'est pas la substance elle-même ou le corps véritable et naturel du Christ qui nous est donné là ; mais tous les bienfaits que le Christ nous offre dans son corps »[49].

3. La notion de double mouvement.

Certains théologiens estiment que Calvin manque de clarté pour expliquer comment le croyant est mis en communion avec le Christ par l'Esprit. Tantôt il faut s'élever vers lui, tantôt il vient à nous : une théologie du « yoyo », en quelque sorte[50] ! A notre avis, cette apparente contradiction tient avant tout à l'inadéquation du langage humain pour parvenir à cerner et à exprimer la profondeur et la richesse de ce que vit le chrétien dans l'*unio mystica* avec son Seigneur lors de la Cène. Il faut parler d'un double mouvement – encore ! – coordonné, réciproque ... ou d'un mouvement unique à deux phases : par la foi, le communiant élève son cœur vers le Seigneur qui est au ciel dans son humanité, mais cette foi est provoquée par l'Esprit qui fait que le Christ, omniprésent selon sa divinité, descende et demeure en lui. En d'autres termes, le Christ descend jusqu'à nous par l'Esprit pour que

---

[48] E. Pache, « La Sainte Cène selon Calvin », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1936, pp. 321s. ; F. Wendel, *op. cit.*, pp. 261s. Cette définition n'est pas partagée par les luthériens, pour qui le croyant reçoit en la cène l'essence de la matérialité du corps naturel du Christ. Il se produit une spiritualisation de l'âme par la Parole et du corps par la cène, sous l'influence du corps du Christ.

[49] J. Calvin, *Opera omnia quae supersunt*, 1, Brunswick, 1863-1900, p. 123, cité par F. Wendel, *op. cit.*, p. 261.

[50] Parmi eux, le très réformé théologien L. Berkhof, *Systematic Theology*, Grand Rapids, Eedermans , 1979 (1939), pp. 653s.

nous montions à lui par la foi. Il va de soi que ces notions de déplacements sont à transposer dans des catégories spirituelles. Les deux aspects présentés ci-dessus figurent dans les écrits de Calvin, séparément ou ensemble :

« Comment cela se fait, les uns le peuvent mieux déduire et plus clairement exposer que les autres. Tant y a que, d'une part, il nous faut, pour exclure toutes fantaisies charnelles, élever les cœurs en haut au ciel, ne pensant pas que le Seigneur Jésus soit abaissé jusque-là, d'être enclos sous quelques éléments corruptibles ».

« Le lien de cette conjonction est donc le Saint-Esprit, par lequel nous sommes unis ensemble, et est comme le canal ou conduit, par lequel ce que Christ est et possède descend jusqu'à nous... ».

« C'est pourquoi l'Ecriture, en parlant de la participation que nous avons avec Christ, réduit toute la vertu de celle-ci à son Esprit... ».

« Il descend vers nous non seulement par des symboles extérieurs, mais il descend vers nous aussi par l'opération secrète de son Esprit, afin que nous montions à lui par la foi »[51].

Calvin nous conduit jusqu'à la porte du mystère, mais sans chercher à l'enfoncer ; vouloir expliquer le comment de l'action de l'Esprit serait un non-sens. Son épistémologie est dynamique, relationnelle et respectueuse de l'incompréhensibilité – dans son sens étymologique de nonsaisissable dans sa totalité – du Dieu Trine.

Quatrième jalon

Dans le *BEM*, l''activité de l'Esprit lors de la communion est reliée à la mission de justice que l'Eglise est appelée à remplir dans le monde, ce qui permet d'éviter la séparation si courante entre la vie sacramentelle et celle de tous les jours ; c'est un des points forts du document de Lima. Bien qu'il mette en rapport le repas du Seigneur et

---

[51] J. Calvin, *PT*, p. 141 ; *IC*, IV/XVII, 12 ; *Opera omnia quàe supersunt*, 46, p. 98, cité par F. Wendel, *op. cit.*, p. 269. Dans le même ordre d'idées, cf. J. Calvin, « Accord sur les sacrements avec la brève résolution sur le même sujet », *op. cit.*, pp. 184s. : « Ainsi selon le corps, Christ est loin de nous de telle distance qu'il y a du ciel à la terre ; mais selon son Esprit, il habite en nous pour nous élever à soi jusqu'au ciel ». On peut établir un parallèle entre ce double mouvement dans la cène et la notion de la double intercession portant la prière du chrétien : celle de l'Esprit-Paraclet qui l'inspire au départ (Rm 8,26) et celle du Christ-Paraclet qui la rend recevable à l'arrivée (1 Jn 2,2).

le témoignage chrétien dans le *PT*, Calvin a tendance à négliger les retombées missiologiques de la Cène ; c'est un des ses points faibles.

En remettant au premier plan l'œuvre de l'Esprit Saint dans la vie chrétienne en général – et dans la Cène en particulier ! – le réformateur de Genève a fait preuve d'une grande acuité théologique qui a été perçue même au-delà du protestantisme[52]. Il a su réunir les éléments réalistes de Luther et spiritualistes de Zwingli par une synthèse audacieuse dans son actualisation du donné de la Révélation. En fait, comme les catholiques et les luthériens, Calvin pense que la communication au corps et au sang du Christ tient du miracle : non pas celui d'une quelconque trans ou con-substantiation, mais le miracle de l'Esprit, d'autant plus réel qu'il est spirituel :

« Nous avons donc à confesser que, si la représentation que Dieu nous fait en la Cène est véritable, la substance intérieure du Sacrement est conjointe avec les signes visibles : et comme le pain nous est distribué en la main, aussi le corps de Christ nous est communiqué, afin que nous en soyons faits participants.

» Combien que pour entendre droitement cette utilité, il ne faut pas estimer que notre Seigneur seulement nous avertisse par le signe extérieur. Car le principal est qu'il besogne en nous intérieurement par son saint Esprit, afin de donner efficace à son ordonnance, qu'il veut faire son œuvre en nous.

» Nous confessons donc tous d'une bouche, qu'en recevant en Foi le Sacrement, selon l'ordonnance du Seigneur, nous sommes vraiment faits participants de la propre substance du corps et du sang de Jésus Christ... D'autre part, pour ne point amoindrir l'efficace de ce saint mystère, il nous faut penser que cela se fait par la vertu secrète et miraculeuse de Dieu, et que l'esprit de Dieu est le lien de cette participation, pour laquelle cause elle est appelée spirituelle »[53].

---

[52] Au terme d'un long et fructueux ministère, P. Courthial, dans son *Commentaire de la confession de foi de la Rochelle*, Paris, Tant qu'il fait jour, 1979, art. 36, p. 121, relate : « Si sur la terre, prenant le pain et le vin de la cène je suis en communion réelle avec Jésus-Christ et si je me nourris vraiment du corps et du sang de Jésus-Christ, je ne sais pas comment cela se fait, je n'ai rien à proposer comme explication, mais je sais que c'est ce que Dieu fait par son Saint-Esprit. Et je pense d'ailleurs que, lorsqu'on dit des choses comme cela à des catholiques romains ou à des luthériens, ou à des orthodoxes, chose stupéfiante, mais dont j'ai fait l'expérience : ils sont d'accord ».

[53] *PT*, pp. 112, 114 et 141.

5. LE ROLE DE LA FOI

A. Le point de vue du BEM

« L'Eglise confesse la présence réelle, vivante et agissante du Christ dans l'eucharistie. Bien que la présence réelle du Christ ne dépende pas de la foi des individus, tous sont d'accord pour dire que le discernement du corps et du sang du Christ requiert la foi » (§13).

La foi n'est pas la notion-clef du *BEM*, surtout quand elle désigne l'attitude de l'individu envers Dieu, dans le sens de *fides qua creditur*. Le rôle de la foi est de discerner la présence réelle du Christ, pas de l'effectuer ou de la rendre efficace. Le *BEM* n'aborde en revanche pas la question de la possibilité d'une manducation infidèle du corps et du sang du Christ, alors que ce document dit vouloir traiter avant tout les problèmes posés par l'eucharistie dans le dialogue œcuménique ; dommage ! De la réponse à cette question dépend en effet toute la pertinence du rôle de la foi en la Cène et toute la cohérence du rapport à établir entre la souveraineté de Dieu et la responsabilité humaine dans la vie sacramentelle !

B. Le point de vue du PT

1. Foi et Saint-Esprit.

La foi subjective est une des notions-clefs du PT, dans lequel on trouve fréquemment les termes de foi, fiance, défiance, incrédulité et le verbe croire[54]. Calvin met l'accent sur la faiblesse de notre foi et, donc, sur l'utilité du sacrement pour la soutenir et l'affermir. Si la participation au repas du Seigneur requérait de notre part une foi parfaite, tout le monde en serait exclu :

« Qu'ainsi soit, qui sera celui qui se puisse vanter de n'être entaché de quelque défiance ? de n'être sujet à quelque vice ou infirmité ? Certes, les enfants de Dieu ont telle foi , qu'ils ont toujours métier de prier que le Seigneur subvienne à leur incrédulité »[55].

Calvin a constamment soin d'éviter que l'on ne tombe dans une interprétation par trop légaliste de la Cène. Il répondrait vraisemblablement à la citation du *BEM* par « oui, mais... » : *oui* la présence réelle du Christ en tant qu'acte de Dieu ne dépend pas de la foi du communiant, *mais* sans la foi, elle ne peut être ni discernée, ni

---

[54] *Ibid.*, pp. 107, 113, 116, 118, 120, 126, 136, 139 et 141.
[55] *Ibid.*, p. 118.

même reçue ; la foi est un organe de réception indispensable. Elle n'est jamais un acte purement humain et subjectif, mais toujours une grâce dont Dieu seul est l'auteur : le chef-d'œuvre du Saint-Esprit[56] ! Dans le double mouvement de l'Esprit qui entraîne l'homme à la communication du Christ, la foi sert de charnière ; par elle, il reçoit l'Esprit pour ensuite élever son cœur vers le Seigneur. La foi subjective de l'individu est le résultat d'une action objective de Dieu. La boucle est ainsi bouclée en ce qui concerne la compréhension de ce qui se passe en la Cène :

« Nous disons que pour sentir aucun profit de la Cène, il ne faut rien apporter du nôtre, pour mériter ce que nous cherchons : mais que seulement nous avons à recevoir en Foi la grâce qui nous y est présentée... »[57].

2. Foi et sacrement.

Quelle est la place de la foi par rapport à l'efficacité du sacrement ? Dans Jean 6, Jésus parle de « manger sa chair et boire son sang » : s'agit-il d'une expression décrivant spécifiquement la communion eucharistique ? Pour Calvin, la manducation dont il est ici question est un effet de la foi : « La seule foi est, par manière de dire, la bouche de l'âme »[58]. En d'autres termes, la cause ou le moyen, c'est la foi ; la conséquence, ce sont les bienfaits que le Christ-homme nous accorde par sa médiation. Jean 6 a donc un faisceau d'applications dépassant la seule réalité eucharistique :

« Car il n'est point ici parlé de la Cène mais de la communication perpétuelle de la chair du Christ que nous avons en dehors de l'usage de la Cène. Il appert clairement par ces paroles que tout ce passage est mal exposé à propos de la Cène... Il est donc

---

[56] Le lien de dépendance de la foi au Saint-Esprit est davantage marqué chez Calvin que chez Zwingli : « La foi est son principal chef-d'œuvre... la foi ne peut provenir d'ailleurs que de l'Esprit... en sorte qu'à juste cause on peut l'appeler la clef, par laquelle les trésors du royaume des cieux nous sont ouverts, et son illumination peut être nommée la vue de nos âmes », *IC*, III/I, 4, p. 13.

[57] *PT*, p. 126.

[58] J. Calvin, *Commentaires sur le Nouveau Testament*, t. II, « Evangile selon St Jean », Genève, Labor et Fides, 1968, p. 192. L'interprétation de Calvin est plus nuancée que celle de Zwingli pour qui cette manducation est synonyme de croire. Du côté catholique, il y a là plus que le fait de croire et ce plus, c'est la transsubstantiation ; le texte de Jean 6 se rapporterait donc exclusivement au repas du Seigneur, dont il serait un commentaire avant l'heure.

certain qu'il traite de la manière perpétuelle et ordinaire de manger la chair du Christ qui se fait par la foi seulement »[59].

Dernier jalon

On peut se demander si le *BEM* n'approuverait pas l'hypothèse d'une communion au Christ par le sacrement sans la foi, dispensatrice d'un jugement en lieu et place d'une grâce. Si la foi est nécessaire pour discerner sa présence, l'est-elle aussi pour la recevoir ? Silence diplomatique ! En l'absence d'une solide théologie de l'alliance, le document de Lima présente une vision floue de l'équilibre à trouver entre la souveraineté efficiente de Dieu et la réponse croyante du communiant.

Chez Calvin en revanche, la foi a toute sa raison d'être en tant que don de l'Esprit. Elle ne contrevient ni à l'efficacité du sacrement ni au motif du *Soli Deo Gloria*. La part de l'homme est comprise dans – et engendrée par – l'action souveraine du Dieu Père, Fils et Esprit[60]. C'est à cause de sa doctrine de l'eschatologie semi-réalisée que Calvin accorde une place prépondérante à la foi ; entre le déjà et le pas encore de l'œuvre du Christ dans le temps de l'Eglise, elle est indispensable au chrétien[61]. Et enfin, en reliant la Cène au contexte plus global du rôle de la foi dans la vie du chrétien, il rappelle l'importance de la médiation du Christ comme de l'œuvre de l'Esprit dans tous les domaines, replaçant ainsi le sacrement dans – et non pas en dehors de ! – la vie chrétienne.

III.- POUR CONCLURE

Les jalons concluant chacun des points de confrontation entre le *PT* et le *BEM*, constituent déjà des éléments de synthèse en cours d'article. Tout est lié : la question du rapport entre parole et sacrement – en dévoilant certains présupposés méthodologiques – fixe l'orientation initiale, l'interprétation du mémorial dépend en grande partie de la définition du mode de présence du Christ, définition qui varie selon la manière dont l'œuvre de l'Esprit est conçue, ce qui aboutit à accorder à la foi un rôle plus ou moins cohérent. Calvin et les rédacteurs du

---

59 J. Calvin, *ibid.*, commentaire des vv. 53-54, pp. 190s.

60 Cf. A. Lecerf, « L'élection et le sacrement », *Etudes calvinistes*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1949 (article de 1937), pp. 33-43.

61 Cf. G. C. Berkouwer, *op. cit.*, p. 236.

BEM nous présentent deux conceptions différentes et divergentes du sacrement eucharistique.

Il nous semble que le *BEM* n'est pas parvenu à se délester du boulet philosophique constitué par une vision du rapport Dieu-monde fortement influencée par la pensée dualiste grecque. Il en résulte principalement une interprétation très statique du mode de la présence eucharistique du Christ et une fixation abusive sur les éléments matériels du sacrement. Mais le *BEM* contient également des interpellations non négligeables. Nous pensons surtout au profond souci pour l'unité des chrétiens, au souhait d'une célébration eucharistique hebdomadaire et au développement des conséquences éthiques et missiologiques à tirer de la participation au sacrement. On pourrait dire que le *BEM* est à l'œcuménisme ce que Jean-Paul II est au catholicisme : l'un comme l'autre font preuve d'un engagement et d'une ouverture remarquables à bien des égards, mais se caractérisent aussi par une fermeté et un retour en arrière décevants sur certains points d'interprétation dogmatique.

Quant à Calvin, dont les points forts ont été signalés en cours d'article, nous pourrions résumer sa conception de la Cène en quelques « -ismes » : avant-gardisme, christocentrisme, pneumatisme, dynamisme et même, sous une certaine forme, existentialisme :

« Mais si quelqu'un me demande encore comment cela se fait : je n'aurai point honte de confesser que c'est un secret trop haut pour le comprendre en mon esprit, ou pour l'expliquer de paroles. Pour en dire brièvement ce qui en est, j'en sens plus par expérience, que je n'en puis entendre »[62].

A l'instar des autres réformateurs, Calvin a agi comme un encyclopédiste de la foi, faisant admirablement le tour des questions essentielles, mais sans toujours en tirer toutes les conséquences possibles. C'est caractéristique de sa conception de la Cène qui a, somme toute, les défauts de ses qualités. Les faiblesses discernées chez lui à propos des conséquences missiologiques et du caractère eschatologique du repas du Seigneur sont des thèmes qu'il développe sans équivoque dans le reste de sa théologie ; c'est le lien avec la Cène qui est trop ténu.

Rappel pour les uns, découverte pour les autres, un peu des deux pour la plupart, nous avons tenté, au fil des pages de présenter l'héritage calvinien à propos de la Cène eucharistique. Comment situer notre spécificité réformée dans le dialogue œcuménique après presque

---

[62] J. Calvin, *IC*, IV/XVII, 32, p. 383.

un demi-millénaire ? En d'autres termes, que faut-il retenir, jusqu'où peu-on « aller plus loin » ? Comme M. Thurian (note 33), nous pourrions dire que les points fermes d'une doctrine œcuménique sont au nombre de trois : abandon des présupposés substantialistes, affirmation de la doctrine de l'*extracalvinisticum* et compréhension spirituelle – c'est-à-dire dans et par le Saint Esprit – du mode de présence du Christ saisi dans la foi ; au lecteur de comparer ! Il nous incombe une seconde tâche : enrichir le legs de Calvin par Calvin (!) en raffermissant les liens trop ténus entre sa conception du sacrement et l'ensemble de sa pensée théologique. Le réformateur ne renierait certainement pas une telle démarche ! Il s'agit enfin de traduire le dynamisme suscité par la redécouverte de l'œuvre centrale du Saint-Esprit par des textes et un langage accessibles et interpellants, par des attitudes exprimant la foi vivante d'un peuple en marche vers le palais où se célébreront les Noces de l'Agneau !

Hokhma 41/1989, pp. 53-71

L'EMPLOI DE L'ECRITURE

Par Jean-Michel Sordet,
pasteur, La Sarraz (Suisse)

Cet article est la reprise d'une contribution donnée au colloque du 27 et 28 novembre 1987 de la Commission théologique de la FEPS au Schloss Hüningen à Konolfingen. La FEPS est la Fédération des Eglises Protestantes de Suisse, dont la Commission théologique tente actuellement de penser la relation entre le « fondamentalisme » (les Eglises de ce courant ne sont en général pas affiliées à la FEPS) et les Eglises « officielles » (pour la plupart Eglises cantonales, certaines liées à l'Etat, et membres de la FEPS).

Le thème donné par les organisateurs du colloque était :

« L'emploi des Ecritures dans les Eglises officielles d'un point de vue fondamentaliste **et** *l'emploi des Ecritures dans le fondamentalisme du point de vue des Eglises officielles.*

» Il ne s'agit **pas** *d'une discussion sur la méthode historico-critique, ou l'exégèse scientifique ou/et fondamentaliste,* **ni** *sur des questions d'exégèse scientifique. Il s'agit bien plus de* ***l'emploi*** *des Ecritures (ou de son non-emploi) dans les Eglises, respectivement dans les communautés fondamentalistes, par exemple dans les prédications, dans les études bibliques, dans l'enseignement, lorsqu'on aborde des questions actuelles ou leur réflexion théologique (ou psycho-religieuse, ou sociologique, etc.), ou encore dans ce qui découle éventuellement de l'exégèse scientifique ou fondamentaliste faite par des théologiens ou des* laïcs *».*

INTRODUCTION

Je désire faire deux remarques liminaires :

— Je remercie quelques amis qui se reconnaissent plus ou moins bien ou mal dans les étiquettes impliquées par ce thème. En deux ren-

contres sympathiques, j'ai pu, grâce à eux, « prendre la température » du sujet.

— Je n'ai pas cru vraiment nécessaire de clarifier pour cet exposé ce qui se cache sous les étiquettes « fondamentalistes » ou « Eglises officielles ». A ce sujet, je renvoie plutôt à la conclusion de mon travail ! Par pure commodité, j'ai associé le terme « évangélique » à fondamentaliste (tout en sachant bien qu'il y a des évangéliques non fondamentalistes), de même on trouvera parfois « multitudiniste » pour parler des Eglises dites « officielles » selon le thème de ce colloque (tout en sachant bien qu'il y a des évangéliques/fon-damentalistes dans les Eglises multitudinistes et que bien des fondamentalistes veulent aussi s'adresser à la multitude).

Lorsque j'emploie l'Ecriture, je me mets à communiquer quelque chose : par des paroles, un message, un discours, des actes ou des choix résultant de ces paroles. Si l'on en croit Paul Watzlawick, il se présente dans cette communication deux aspects : « Le contenu et la relation, tels que le second englobe le premier, et par suite est une métacommunication »[1]. Cela revient à dire que lorsque j'emploie l'Ecriture, je ne cherche pas seulement à définir et à transmettre des informations, des contenus, mais aussi à entrer en relation avec mon interlocuteur. En précisant, en bloquant ou en ouvrant le contenu de ce que je transmets, je n'ai pas seulement le souci de la vérité de mon discours, mais je cherche également à intervenir sur le type de relation qui me lie ou m'oppose à mon interlocuteur. Au-delà donc, ou au-dessous, de la communication des informations gît une strate de communication relationnelle, très active, quoique souvent occultée. En communiquant, je cherche à dire : « Voici comment je me vois/voici qui je suis » et « Voici comment je te vois/voici ce que je pense que tu es » ; éventuellement, il y a aussi des résonances concernant un niveau où je dis « Voici comment je vois que tu me vois / voici comment je pense que tu me perçois ».

Le sujet qui nous est proposé pour ce colloque fait partie, à mon sens, de cette problématique. Si je suis fondamentaliste, le sujet devient : « Dites-nous comment vous vous voyez vous-mêmes, comment vous voyez les Eglises officielles et comment vous pensez qu'elles vous perçoivent ». Et si je suis dans une Eglise officielle, c'est l'inverse, symétriquement.

---

[1] P. Watzlawick, J. Helmick Beavin, Don D. Jackson, *Une logique de la communication*, traduction française, Paris, Seuil, 1972 p. 52 (cité dorénavant *PW*).

Qu'on ait choisi pour thème et contenu de ce colloque le sujet de l'emploi de l'Ecriture pour entrer en matière entre Eglises officielles et fondamentalistes n'est certainement pas innocent, ni inapproprié. Ce qui sera dit à ce sujet nous apportera sans doute quelques lumières bienvenues. Mais j'ai choisi d'emblée de rester attentif à ce qui se noue au plan de la relation entre les deux parties lorsque ce thème est en jeu[2]. Puisque j'ai accepté d'entrer dans cet exercice consistant à élucider la relation autant que les contenus relatifs à notre sujet, je tiens à placer en tête de cette contribution, comme un premier chapitre, à part entière et non comme un préalable simplement sympathique, quelques éléments par lesquels je dis « comment je me vois », en rapport à la question de l'emploi de l'Ecriture.

1. VOICI COMMENT JE ME VOIS

Il m'est difficile de savoir à partir de quel point de vue je dois m'exprimer. Je ne saurais m'assimiler directement à un représentant du fondamentalisme. D'autre part, les contacts que j'ai entretenus avec ce courant-là font que je n'embrasse pas sans critique tout ce qui se dit ou se fait dans les Eglises officielles. Pour préciser, voici quelques éléments de mon cheminement personnel, en relation avec notre thème.

Je fais mes tout premiers pas avec la Bible en famille. Ma famille est réformée, d'une paroisse de l'Eglise Evangélique Réformée du Canton de Vaud. Mais ces éléments de culte en famille tournent autour du Lecteur de la Bible de la Ligue pour la Lecture de la Bible. Puis, comme enfant ou tout jeune adolescent, j'ai un accès direct au texte biblique par la lecture des récits entendus et approchés lors du culte de

---

[2] Il faut aussi se laisser mettre en garde par le quatrième axiome de la logique de la communication de Watzlawick : la communication peut se déployer sur un mode digital (c'est-à-dire grâce à un langage, plus ou moins univoque, le plus souvent verbal, grâce à un code conventionnel dont les signes n'ont pas de rapport direct avec les choses signifiées) ou sur un mode analogique (dans un code, le plus souvent non verbal, dont les signes sont en rapport direct avec les choses signifiées ; par exemple un doigt tendu a un rapport direct avec la direction indiquée, ce qui n'est pas le cas des mots prononcés : « Allez à gauche ! »). Ce qui mérite toute notre attention, c'est qu'il est très facile de mentir dans la communication digitale, mais beaucoup moins dans le mode analogique ; d'autre part le mode analogique est rarement univoque (*PW*, pp. 57 - 65).

l'enfance de ma paroisse. Peu après, ma Bible est un livre où je souligne et marque en couleurs des textes ou des passages qui m'intéressent ou me sont signalés comme importants. C'est donc une phase de familiarisation avec la Bible. Encore à l'âge scolaire, mais déjà dans le cadre d'un groupe de jeunes, je découvre plus précisément un statut à la Bible : elle est vraie et elle compte dans ma vie. Cette notion est appuyée par une apologétique simple, par les expériences personnelles et par les témoignages qui viennent confirmer ce que dit la Bible.

Peu après, dans une mouvance charismatique qui traverse la région où je vis, un certain nombre de textes bibliques deviennent privilégiés : 1 Corinthiens 12-14, les récits de la Pentecôte, les grandes actions de Jésus et des apôtres (guérisons et exorcismes par exemple), les textes de vocation missionnaire, les textes pouvant être relatifs à des promesses de « réveil ». Ce qui, à cette époque, sous-tend pour moi l'utilisation de ces passages, c'est que « ce qui était valable autrefois l'est encore aujourd'hui ». Par conséquent, une citation biblique a force d'argument.

Vient ensuite mon entrée en Faculté de théologie à Lausanne, avec des craintes au sujet du traitement « infligé » à la Bible : une image qui circule parmi des camarades plus âgés compare la Bible à la lettre d'un fiancé à sa fiancée. Il devrait être évident que la fiancée lit, relit cette lettre, s'en imprègne, mais ne commence pas à corriger en rouge les fautes d'orthographe. Or le travail de faculté serait semblable à cette attitude invraisemblable qui consiste à corriger en rouge... En même temps, la conjoncture estudiantine est telle que je suis mis en confiance par un courant, dit « évangélique » (plus à relier aux *evangelicals* anglo-saxons qu'aux Assemblées « évangéliques » de Suisse romande). Pour ce courant, il est possible d'être à la fois instruit, érudit, théologien, tout en ne niant pas à la Bible son autorité ou son statut privilégié de Parole de Dieu. La revue *Hokhma* naîtra de ce courant, d'abord en réaction nette face à l'enseignement dispensé dans les principales facultés francophones, puis en dialogue et davantage en recherche.

Pour *Hokhma*, et pour moi actuellement, la découverte des médiations historiques, linguistiques et culturelles par lesquelles la Parole de Dieu nous est transmise, ainsi que la réflexion sur le statut à donner à ces médiations est le problème-clé d'une tension à la fois dogmatique (herméneutique) et pratique (quel emploi de l'Ecriture ?) à l'intérieur des Eglises.

Après les études, c'est l'engagement dans un ministère paroissial, dans la campagne vaudoise. La marque de cette période, relativement

à notre sujet, c'est la complexification croissante du problème, une certaine relativisation de l'approche « intellectuelle » de la Bible (quelle que soit son orientation herméneutique !), la prise de conscience de l'insuffisance d'une approche non informée par une étude sérieuse des textes et la difficulté, simultanément, de rendre les choses simples pour nos interlocuteurs paroissiaux. Le tout est amplifié par la multitude des occasions et des contextes où l'on se sert de la Bible, avec des pédagogies, des capacités d'écoute, des questionnements si variés : de la catéchèse des tout-petits ou des adolescents en crise, à l'approche de personnes indifférentes, hostiles, ou parfois assoiffées avec des sensibilités intellectuelles, sociales, émotionnelles extrêmement variables, le champ est vaste pour « l'emploi de l'Ecriture ».

A partir de quel point de vue puis-je donc parler ? Je n'adopte pas la compréhension fondamentaliste de la Bible et de la foi. Je ne peux pas adopter les positions de l'Eglise où je suis engagé concrètement : il n'y en a pas d'officiellement formulées, et dans la pratique elles sont multiples. Ma recherche personnelle va dans le sens de la clarification : de ce que j'ai hérité par mon cheminement personnel de différentes sources ; de ce qui existe autour de moi ; des enjeux qui existent au-delà des étiquettes traditionnelles (« fondamentalisme », « Eglises officielles », etc.).

2. QUANT AU CONTENU

2.1 Survol bibliographique

J'ai voulu me rendre compte dans la littérature théologique quel traitement était fait de notre sujet : l'emploi des Ecritures. Une consultation (trop rapide et quelque peu empirique) de la bibliothèque de la Faculté de théologie de Lausanne révèle que le sujet de l'Ecriture est évidemment souvent abordé, mais pas sous l'angle qui nous intéresse aujourd'hui. On trouve, et à profusion, deux types d'études :

A. Celles portant sur le statut de l'Ecriture et sur l'herméneutique. En particulier du côté fondamentaliste, de nombreux articles ou ouvrages abordent l'autorité, l'infaillibilité, l'inerrance de la Bible, mais pas son emploi dans la pratique[3]. Il suffit pour s'en rendre

---

[3] Une notable exception : la tradition orale de la Ligue pour la Lecture de la Bible trouve une forme écrite dans un petit mode d'emploi de la méditation biblique quotidienne. Cf. le signet publié à cet effet ou la page 3 de

compte de jeter un coup d'œil dans trois revues : *La Revue Réformée* (plus de dix articles dans ce domaine ces cinq dernières années), *Ichthus* (en particulier les échos publiés à propos des deux colloques de Chicago sur l'inerrance et l'herméneutique, en 1978 et 1982[4] et d'autres articles encore[5]) et *Hokhma* (par exemple le n° 8/1978 en entier sur le thème « Bible et Interprétation » ; ou les reflets d'un colloque du comité de *Hokhma* publiés dans le n° 25 ; ou encore de nombreux articles herméneutiques[6] ou bibliques – exégèse et théologie biblique avec une pointe méthodologique sur la manière d'aborder et d'étudier l'Ecriture[7]).

Sur les mêmes sujets, mais venant d'un autre horizon, la revue *Etudes Théologiques et Religieuses* est entrée en matière par quelques articles consacrés au statut de l'Ecriture[8].

B. Par ailleurs une quantité (bien connue des théologiens et des étudiants !) d'études exégétiques, herméneutiques, historiques, etc., avec un avantage quantitatif évident en faveur des non-fondamentalistes.

Serait-ce le signe qu'on est davantage préoccupé, d'un côté de défendre la Bible et des positions au sujet de la Bible, et d'un autre

---

couverture de *L'Explorateur* (liste de lectures quotidiennes et commentaires bibliques pour jeunes) : « Prie – Lis - Réfléchis – Choisis (un passage à retenir) – Transforme (en prière) – Agis ».

[4] « Sur l'inerrance biblique. Déclaration de Chicago – 28 octobre 1978 », *Ichthus* n° 80/1978, pp. 2-12. « Sur l'herméneutique biblique. Déclaration de Chicago – 13 novembre 1982 », *Ichthus* n° 113/1983, pp. 20-25.

[5] P. Wells, « L'autorité de la Bible et la fidélité de l'Eglise », *Ichthus* n° 86/1979, pp. 2-9. P. Courthial, « Ecriture et tradition », *Ichthus* n° 95/1980, pp. 4-10.

[6] H. Blocher, « L'herméneutique selon Rudolf Bultmann », *Hokhma*, 2, 1976, pp. 11-34 ; « L'herméneutique selon Paul Ricœur », *Hokhma*, 3, 1976, pp. 11-57. K. Runia, « La doctrine de l'Ecriture chez Karl Barth », *Hokhma*, 11, 1979, pp. 40-51. L. Schweitzer, « Herméneutique et violence », *Hokhma*, 30, 1985, pp. 21-34.

[7] Une cinquantaine d'articles en 10 ans.

[8] Par exemple, et justement en débat avec l'aile « évangélique », P. Gisel, « Pour une théologie de l'Ecriture. Réactions face à la « théologie du mouvement évangélique », *ETR*, 1984/4, pp. 509-521. F. Vouga et A. Gounelle, « Thèses sur l'Ecriture », *ETR*, 1984/4, pp. 523-527. M. Bouttier, « Dix-huit propositions discrètes sur l'autorité de l'Ecriture », *ETR*, 1983/1, pp. 53-57.

côté d'étudier, d'interpréter et de lire la Bible avec des outils théologiques appropriés ?[9]

En ce qui concerne l'emploi des Ecritures, la moisson est plus maigre. Citons quatre études : « Les courants théologiques en Suisse romande »[10] où plusieurs théologiens de tendances diverses exposent leur spécificité. La question de l'Ecriture y est abordée (ou non) selon les positions. Jean Zumstein[11] se rapproche un peu de notre problématique puisque dans quatre perspectives différentes, il montre le traitement « infligé » à l'Ecriture, et quelques remèdes. Plus « fondamental », l'ouvrage de James Barr[12] sur le fondamentalisme aborde de près la question de l'Ecriture et de son emploi par les fondamentalistes. Il serait par contre intéressant de lire de lui un ouvrage s'inspirant de la même méthode, mais appliqué à des milieux non fondamentalistes. Dans *Hokhma*, une lettre ouverte veut stimuler les étudiants et les théologiens à passer de la simple étude de la Bible à un réel emploi (ici particulièrement dans la méditation, prise comme complément de l'exégèse)[13]. Provisoirement, disons qu'une étude de l'emploi de l'Ecriture, sur le « terrain », semble faire défaut de toute part, bien que l'Ecriture reste l'élément-clé de la foi et de la pensée chrétienne, d'un côté comme de l'autre dans le débat qui nous occupe.

2.2 Clarification du sujet : comment emploie-t-on la Bible ?

Que faut-il entendre par « employer l'Ecriture » ? Je n'entends pas faire ici une étude fouillée, mais baliser les pistes qui me paraissent dignes d'une analyse plus approfondie.

Considérons qu'employer l'Ecriture consiste à faire intervenir l'Ecriture dans un processus de communication entre deux ou plusieurs interlocuteurs. Cette intervention peut revêtir plusieurs formes :

---

[9] C'est du moins ce qu'on lit sous la plume de théologiens anglo-saxons de tendance *evangelical*, parmi les plus clairvoyants.

[10] *Les cahiers protestants*, 4/1984.

[11] *Sauvez la Bible. Plaidoyer pour une lecture renouvelée*, Aubonne, Ed. du Moulin, 1985.

[12] *Fundamentalism*, Londres, SCM Press, 1977.

[13] G. Pella, « Le théologien devant sa Bible », *Hokhma* 12, 1979, pp. 47-51.

— L'Ecriture peut être citée ; elle peut d'ailleurs l'être de façon **directe**, **littérale** ou **approximative**.

— On peut faire simplement **allusion** à l'Ecriture, de façon plus ou moins vague et diffuse.

— Il y a l'emploi, non pas du texte de l'Ecriture, mais de **concepts**, de termes, de notions pris plus ou moins isolément.

— Il y a **l'emprunt** à l'Ecriture de formes de pensée, de tournures d'esprit, qui impliquent une parenté avec la pensée scripturaire, sans emploi direct ni du texte ni de concepts bibliques.

— Il faudrait encore se pencher sur l'appel à l'Ecriture en tant que **preuve**.

Tous ces emplois peuvent être évidemment écrits ou oraux. Mais il reste un emploi exclusivement oral :

— L'Ecriture peut être **lue**, sous la forme d'extraits, de portions ou sous la forme de lectures suivies. On pourrait même encore distinguer la lecture à voix haute, voire publique, et la lecture intérieure et silencieuse.

En rapport avec ces différentes possibilités d'employer l'Ecriture, il faut souligner chez les fondamentalistes une plus grande proximité du texte biblique, une plus grande familiarité avec la Bible qui affleure sans cesse dans le discours. J'ai en tête l'image de tel ou tel prédicateur de ces milieux-là, prêchant la Bible ouverte, invitant l'auditoire à consulter en même temps que lui les passages qu'il cite. On connaît le principe très répandu de la lecture quotidienne de la Bible, personnelle et familiale, ou le « patois de Canaan » et son abondance de termes et de versets bibliques dans les témoignages, les prières, voire la conversation courante. Mais qu'on me comprenne bien : cette présence souvent massive de l'Ecriture dans le discours des fondamentalistes, criticable quelques fois quant à son opportunité, est un réel atout. Quelle Eglise ne souhaiterait-elle pas que ses membres soient proches de l'Ecriture, familiers de son contenu, et assez audacieux dans le monde d'aujourd'hui pour ne pas mettre sous le boisseau la source qui les éclaire ?

Dans les Eglises officielles, l'imprégnation est sans doute plus diffuse, moins immédiate, mais pas toujours moins solide. Le texte biblique affleure souvent moins directement, encore qu'il faudrait dire un mot plus clair de l'effort des liturges actuels pour maintenir dans la liturgie une forte imprégnation biblique : l'intention est bonne, le résultat parfois lourd ou archaïsant.

2.3 Balisage : oralité et scripturalité

Il serait intéressant de rattacher à cet endroit de notre discussion la récente étude d'un pasteur de l'Eglise Nationale Protestante de Genève : Michel Kocher travaille actuellement aux émissions religieuses de la Radio Suisse Romande, il y connaît bien les milieux fondamentalistes, et de plus, est membre du comité de rédaction de *Hokhma*. Dans sa récente étude sur Jésus communicateur, ce qu'il dit de l'oralité nous paraît fort pertinent pour notre thème[14]. Jésus appartenait à la sphère de l'oralité. Il communique par la parole (au sens de la simple parole prononcée, proférée) et par le geste.

« Objectivement nous ne pouvons savoir comment il communiquait, puisque le **propre de l'oralité c'est d'être éphémère, accessible aux seuls interlocuteurs, sujets de la communication.** L'*ipsissima vox* est donc perdue comme est perdu tout ce qui ne résiste pas à l'usure du temps. Il ne nous reste que la mémoire et ce qu'elle nous transmet... En se cantonnant à l'oralité, Jésus a empêché toute "mise en boîte", toute fixation (et, par là même, réduction) de sa dynamique, de "son génie personnel" à communiquer la Bonne Nouvelle. S'il avait choisi d'écrire, il aurait fixé une forme, un style, des mots, donnant à croire que l'imitation de cette forme, de ce style, que la répétition de ces mots sont la vraie fidélité à sa personne de communicateur : il aurait probablement inhibé tout effort original d'écriture ultérieur au sien et tout processus de canonisation de textes ne venant pas de sa plume ! »[15].

Plus loin, Kocher pose que, dans le processus de communication, l'oralité est condition de fidélité à Jésus communicateur. Face à cela se dresse le paradoxe que cette oralité, aujourd'hui, ne peut être inspirée qu'en référence à une autre sphère, celle de la scripturalité à laquelle appartient, *ipso facto*, l'Ecriture.

« **La constatation** : chaque situation de communication évangélique faisant appel à l'oralité est en soi unique et inaccessible en-dehors des partenaires de la communication, car elle relève de l'éphémère du geste posé et de la parole proférée. La conformité à "Jésus communicateur" est donc de l'ordre de l'oralité et non de la scripturalité (du fait de s'appuyer sur le vecteur écriture).

» **Le paradoxe** : si l'oralité est le « lieu de conformité » de la figure de communicateur chrétien, c'est paradoxalement à partir d'un

---

[14] M. Kocher, « Jésus Communicateur. Essai sur la figure du communicateur chrétien » (1ère partie), *Hokhma* 33, 1986, pp. 63-80.

[15] *Ibid.*, pp. 68s.

autre lieu qu'il cherche l'inspiration de sa communication orale. Cet autre lieu, c'est la référence à la scripturalité. (...)

» Question : comment puiser son inspiration dans la mémoire (dans ce qui est fixé et accessible), tout en visant à un agir et à un être qui lui échappent (qui est éphémère et inaccessible) ? »[16].

Sur fond de cette problématique, je voudrais proposer trois étonnements :

— Ce sont les fondamentalistes qui ont longuement exploité un genre littéraire fort fécond et communicateur[17], qui se rapproche de l'oralité : le témoignage et le récit biographique. Pourtant l'importance du genre littéraire narratif, parabolique, métaphorique pour la théologie et la prédication est pensée dans d'autres milieux.

— D'autre part, les fondamentalistes ne prennent pas en compte le poids de cette oralité lorsqu'ils s'appuient et se fixent tant sur l'écrit/l'Ecriture et son autorité. Lorsqu'ils sont pris dans la polémique au sujet du statut de l'Ecriture, ils oublient ce qui fait paradoxalement leur génie, à savoir leur redécouverte et leur pratique de la communication orale (en tant que parole et geste) : voir sous cet angle leur audace dans la prière spontanée, dans des formes de célébration plus mobiles, dans le témoignage et le zèle à communiquer sa foi, dans leur liberté à faire affleurer l'Ecriture dans les situations quotidiennes de la vie, ou encore la redécouverte des gestes de bénédictions ou de guérisons dans les mouvances charismatiques et pentecôtistes. L'importance du geste n'est pensée dans les Eglises officielles que dans le contexte du rite et du sacrement.

— Les mouvances non fondamentalistes ne présentent pas le même type de fixation sur l'écrit. En particulier dans les milieux qui ont si longuement pratiqué les méthodes historico-critiques dans leur recherches bibliques, on pourrait souligner qu'ils ont magnifiquement éclairé les conditions et les données qui ont présidé au passage de l'oralité (de la Bonne Nouvelle) à la scripturalité (des textes bibliques). Ce qu'ils ont occulté, malgré par exemple la théologie barthienne de la prédication, et malgré les perspectives des théologies herméneutiques, c'est que cette scripturalité attend une nouvelle phase d'oralité : il y a des paroles à proférer et des gestes à poser aujourd'hui

---

[16] *Ibid.*, pp. 72s.

[17] M. Kocher ne s'est pas demandé si la conformité à l'oralité de Jésus pouvait inclure, sous certaines formes, l'écrit. Nous le pensons, surtout lorsque l'écrit se fait narration, discours en « Je », image ou poésie.

qui sont dans la droite ligne d'une réponse engagée à la proclamation de la Bonne Nouvelle.

Ce qui menace le plus les fondamentalistes, ce serait de faire de cette oralité une simple mention ou répétition (exacte, ou approximative, brève ou complète) des textes bibliques. A l'inverse, ce qui menace le plus les autres, c'est d'oublier la chance et la force d'une oralité toute remplie et inspirée de l'Ecriture (y compris parfois de la mention pure et simple d'un passage de la Bible[18]).

Face à toutes les tendances, il faut redire l'espace d'humaine impuissance qui sépare toute lecture/emploi de l'Ecriture d'une parole actuelle qui soit vraiment communication de la Bonne Nouvelle. Cet espace est la borne posée face à l'éventuelle absolutisation fondamentaliste de l'Ecriture, tout comme il est borne posée face à la prétendue « scientificité » des études exégétiques qui caractérisent souvent l'approche des non-fondamentalistes.

Que cet espace soit, non pas comblé, mais habité par le Saint-Esprit nous semblerait de la bonne théologie.

« **Levée du paradoxe** : ce paradoxe est levé pour celui qui refuse tout modèle ou toute méthode de communication prétendant donner accès à la dynamique de la communication, acceptant ainsi que la conformité au Christ communicateur est grâce. Elle vit du mouvement de l'Esprit Saint ; au communicateur (à celui qui s'inspire de l'écrit pour communiquer), l'Esprit rend l'inaccessible (la Parole de Dieu) intelligible ; par lui, "l'écrit" se révèle non "ré-écrivable" : "inspiré" »[19].

2.4 Encore quelques pistes : le contexte de l'emploi de l'Ecriture

Si l'on voulait être plus précis dans les contours de notre sujet, il faudrait encore se pencher non seulement sur la forme de l'emploi (ou du non-emploi) de l'Ecriture, mais encore sur son lieu ou, en terme de logique de la communication, sur son contexte[20]. Je me bornerai ici à une simple énumération :

---

[18] Je songe ici, par exemple, à une forme de méditation que je pratique, qui consiste à recevoir dans le silence un court passage biblique, lu deux ou trois fois, et à le laisser résonner tel quel, sans outil d'analyse, plutôt dans le registre de ce qu'il peut évoquer subjectivement. Cette pratique m'a révélé la force contenue dans les formulations bibliques, même indépendamment de tout travail de relecture et d'interprétation.

[19] M. Kocher, *art. cit.*, p. 72.

[20] *PW*, p.15.

— la prédication dans le cadre du culte habituel de la communauté chrétienne ;

— la prédication en d'autres circonstances ;

— la liturgie, la prière communautaire ;

— l'hymnologie ;

— la piété, la méditation, la prière personnelle ;

— la catéchèse (et selon les classes d'âges, ou selon le type de groupe) ;

— la relation d'aide ;

— la diaconie ;

— la formation, l'enseignement ;

— les médias ;

— la réflexion et l'engagement éthique ;

— la culture et ses expressions diverses : littérature, arts, etc. ;

— la discussion, le dialogue.

En tête de cet exposé, j'ai posé qu'employer l'Ecriture fait partie intégrante d'un processus de communication. C'est pourquoi il faut bien examiner les lieux cités ci-dessus non pas seulement comme des lieux théologiques où il s'agirait de vérifier la vérité ou la conformité théologique du discours (son contenu), mais bien aussi comme des contextes de communication, où s'établit donc inévitablement[21] une relation. Les conditions dans lesquelles s'exerce cette communication-relation sont au moins aussi importantes que la vérité du discours tenu[22].

Pour conclure ce paragraphe, ajoutons qu'il serait fort intéressant de réunir du matériel comparatif provenant des Eglises officielles et des mouvements fondamentalistes. En particulier, il faudrait explorer la question du **choix** des textes : quels sont les textes, les passages (et les concepts-clés) de l'Ecriture qui sont employés ou au contraire mis de côté ? Quels sont les critères de choix ? Quels choix reviennent

---

[21] « On ne peut pas ne pas communiquer » (*PW*, p. 48).

[22] Une approche éclairante de ce phénomène au sujet de la prédication dans G. Otto, « Die Predigt als Rede und Kommunikationprozeß in der Gemeinde » in P. C. Bloth *et al.*, *Handbuch der Praktischen Theologie*, tome 3, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus-Gerd Mohn, 1983, pp. 135-150, surtout les pp. 139s.

souvent ? Quels sont les critères d'exclusion ?[23] Quelle est également la relation de ces choix avec le poids théologique accordé à chaque partie de la Bible ?

Intéressante aussi serait l'étude des **choix identiques** dans divers milieux : étudier la trajectoire de textes ou de concepts identiques, mais utilisés différemment, interprétés, accentués selon les positions respectives. Enfin (ou plutôt pour commencer), il s'agirait de se poser la question des « **indicateurs** » à utiliser : il y a certes une abondante littérature écrite, dans les deux milieux, où se montrent des emplois de l'Ecriture, y compris les ouvrages liturgiques, hymnologiques, juridiques/officiels, etc. Pour ce qui est du discours oral tenu de part et d'autre, le sondage est plus difficile : on pourrait songer à des enregistrements, à des procès verbaux de dialogues ou de rencontres, etc. En point d'orgue, mentionnons encore les impressions subjectives et personnelles que peuvent nous livrer tels ou tels représentants des divers milieux concernés. Si elles ne peuvent prétendre à l'objectivité d'une analyse plus fouillée, elles font partie néanmoins à part entière de l'échange relationnel entre les tendances : elles relèvent du genre « Voici comment je me vois et comment je te vois ». A ce titre-là, elles ont la plus grande importance. Notre exposé, en tout état de cause, relève encore de ce genre-là, plus que de l'enquête approfondie.

3. QUANT À LA RELATION

(ou « Comment je vois les fondamentalistes et les Eglises officielles » ; ou encore : Emploi de l'Ecriture et identité)

3.1 Les multiples emplois de l'Ecriture font partie d'un discours, ou d'un langage (au sens large), d'un ensemble de communications qui se déploie en un réseau propre aux courants fondamentalistes ou aux Eglises officielles. Ce réseau, ce langage est lié à une identité (individuelle, mais surtout communautaire ou sociale). Ce lien est double : le réseau de communication détermine l'identité du groupe en question et il est déterminé par elle.

---

[23] Je ne résiste pas à la tentation de citer un cas vécu personnellement : la Ligue pour la Lecture de la Bible m'avait confié la rédaction de quelques commentaires pour leur *Lecteur de la Bible*, sur Exode 1-7,13. Malgré les convictions de la Ligue, malgré aussi son principe de faire lire toute l'Ecriture, la généalogie d'Exode 6,14-25 était tout bonnement mise de côté par ceux qui avaient élaboré (au plan international) le découpage du texte !

3.2 En milieu évangélique, l'emploi de l'Ecriture renforce ce langage de groupe. Acquérir et maintenir ce langage, c'est s'introduire et rester dans ce milieu. Quitter ou critiquer ce langage, c'est s'exclure.

C'est James Barr[24] qui a formulé cet argument important dans son étude du fondamentalisme. Selon lui, et contrairement à une idée couramment reçue, le cœur du fondamentalisme ne serait pas la Bible et la doctrine de l'Ecriture, mais « un certain type de religion ». Les fondamentalistes n'auraient pas la religion qu'ils ont à cause de l'autorité de la Bible, mais ils tiennent à l'autorité de la Bible à cause du type de religion qui est le leur. Ce « type de religion » constitue en quelque sorte un « noyau d'identité ».

Pour Barr, les racines de cette « religion » plongent jusque dans les mouvements de réveil, avec leur insistance bien connue sur la distinction entre vrai chrétien et chrétien de nom (*nominal christian*), ainsi que sur la conversion. Cette distinction a une incidence directe sur l'Ecriture et son emploi : il y a d'une part les chrétiens (les vrais) qui ont une attitude ferme à propos de l'Ecriture (doctrine de l'inspiration, de l'infaillibilité et de l'inerrance) et des emplois bien déterminés de l'Ecriture[25] ; d'autre part, il y a des chrétiens qui dérapent au sujet de la Bible et l'emploient mal. Ainsi, le fondamentaliste adopte une attitude à l'égard de la Bible qui est constitutive de son identité.

Pour Barr, demander au fondamentalisme de renoncer à la distinction « vrais/faux chrétiens » (et, ajouterions-nous, au langage/discours/emploi de l'Ecriture qui lui est intrinsèquement lié), c'est lui demander de se comprendre tout autrement, de renoncer à son identité.

Si Barr a raison dans son analyse, il nous faut donc dire que les évangéliques emploient aussi l'Ecriture pour se définir et se maintenir dans une identité. Il se pourrait même que l'emploi évangélique de l'Ecriture soit une pierre de touche de cette identité. Modifier ou faire

---

[24] *Fundamentalism*, pp. 11ss.

[25] Barr cite des exemples d'interprétations et d'emplois de textes bibliques dont se distancent, bien sûr, les théologiens non fondamentalistes, mais qui ne sont même pas forcément cohérents avec le fondamentalisme. *Fundamentalism*, « The Bible – First Stage » (pp. 40-89) ou encore « Some Issues in Biblical Scholarship » (pp. 132-145)

évoluer cet emploi, ce serait toucher à l'identité, avec tous les réflexes de défense et de protection que l'on peut imaginer.

Cette critique est intéressante et on pourrait l'adresser (éventuellement) aux fondamentalistes. Mais la comparaison avec les milieux multitudinistes, à partir de la même grille d'analyse (quel est le « noyau d'identité » auquel se raccroche le milieu en question ?) me semble un travail beaucoup plus fécond dans un dialogue entre les deux parties.

3.3 Les milieux multitudinistes ont organisé leur identité sur une autre base. Celle-ci est essentiellement socio-culturelle, liée à une religion de rites de passage de sagesse populaire et d'institution.

Il convient donc d'affirmer que lorsque le chrétien d'une Eglise officielle emploie l'Ecriture, ou remet en question cet emploi, il ne touche pas d'aussi près à son identité religieuse, personnelle ou communautaire, que son frère fondamentaliste. Pour provoquer chez lui le même type de réactions de défense ou de protection que chez le fondamentaliste, il faudrait toucher par exemple à l'organisation de son Eglise et à son découpage en paroisses, ou au catéchisme en fin de scolarité et à la confirmation, ou encore au dogme tacite du culte dans sa dimension villageoise (et si peu paroissiale ou communautaire : on va au culte dans son village s'il y en a un, mais pas au village d'à côté, du moins en campagne !).

Les constatations ci-dessus amènent une double remarque, paradoxale.

3.4 Du côté fondamentaliste, malgré l'insistance bien connue sur la Bible, malgré son statut d'autorité, de Parole de Dieu, etc., il se pourrait que l'emploi de l'Ecriture soit davantage un facteur de maintien et de conservation (au sens de statu quo) que de changement et de progrès.

Autrement dit, un individu peut pénétrer ce milieu en faisant certaines expériences qui s'expriment en acquérant un juste discours, mais ensuite, il est davantage bloqué et maintenu dans sa nouvelle identité, qu'ouvert et offert aux courants de transformations existentielles proposées dans l'Ecriture. Chaque fois en effet que l'évangélique emploie ou écoute l'Ecriture, il le fera en étant placé sous la nécessité de confirmer son identité (donc une pratique, un discours, des choix, des interprétations, des compréhensions de la vie et du monde) qui lui est désormais donnée d'avance, du moins sur le plan pratique. Dans le même ordre d'idée, sur le plan théologique, il

faudrait regarder ici de près l'insistance des théologiens de tendance fondamentaliste à parier que la vérité est d'une certaine façon donnée d'avance et que l'on peut mesurer la vérité d'une formulation à l'aune de cette vérité. Il y a là un revers de médaille fait de fixité, de raideur et, au fond, d'un manque de vie qu'on ne soupçonne guère dans des Eglises généralement considérées comme chaleureuses et vivantes. L'endroit de la médaille, néanmoins, pèse lourd dans l'actuelle propagation des Eglises et mouvances fondamentalistes : c'est leur sincère et positive assurance à être dans le vrai lorsqu'ils prennent la Parole.

3.5 A l'inverse, dans les Eglises officielles, malgré la pluralité d'interprétations (parfois même gravement discordantes), malgré un statut de l'Ecriture plus vague, plus controversé aussi, le chrétien qui se met à l'écoute de l'Ecriture, qui l'emploie, a davantage de chances de parvenir à une ouverture, à un changement, à une transformation dans la ligne de l'Ecriture qu'il lit.

Si l'Ecriture ne fait pas partie pour lui de ce « noyau d'identité » (qu'il doit nécessairement protéger), alors l'Ecriture peut justement entrer en dialogue, remettre en question, transformer éventuellement cette identité, produire précisément cette conversion et cette sanctification que les évangéliques ont tant à cœur.

Cela ne veut pas dire que les chrétiens des Eglises officielles ne déploient pas eux aussi des résistances à l'égard du message libérateur de l'Ecriture. Qu'on songe à toutes les menaces de récupération dans un réseau de communication homéostable[26], c'est-à-dire dans un contexte où l'on peut employer (par exemple prêcher) l'Ecriture et pourtant ne rien communiquer d'autre que ce qui renforce l'identité existante du groupe. C'est sans doute ce qui se passe dans le cadre du culte dominical. Mais, contrairement à ce que reprochent les fondamentalistes qui voient la source des maux des Eglises officielles dans ses laxismes théologiques (y compris et surtout dans la doctrine de l'Ecriture), c'est davantage au niveau relationnel de la communication que se pose le problème. A cause du type d'écoute des auditeurs, et du type de contexte (culte ritualisé, institutionnalisé,

---

[26] *PW*, p. 144, définit l'homéostasie comme l'état stable ou constant d'un système (de communication). On parle volontiers d'homéostasie dans le cas de la résistance d'un système de communication à intégrer des changements.

hiérarchisé) qui entoure l'emploi de l'Ecriture, le message est privé de sa force vive.

3.6 L'emploi de l'Ecriture chez les évangéliques est plus simple, plus uniforme, plus accessible. Chez les multitudinistes, il est plus flou, plus long à acquérir, plus nuancé et plus adapté à rendre compte de la complexité de l'existence.

Cette remarque souligne ce qui est à la fois la force et la faiblesse de chaque approche. Même s'il risque de succomber au piège de l'idéologie, le discours plus simple, plus accessible est un discours fort, convaincant. Témoin le regain de faveur indéniable des assemblées et mouvements évangéliques des dix ou vingt dernières années. La limite d'un tel discours est sans doute d'être un peu trop court, trop maigre, insatisfaisant dans la durée et la profondeur, menacé d'être récupéré par la montée des divers intégrismes.

L'emploi de l'Ecriture chez les multitudinistes fait partie d'un discours pluriforme, pluriel, frisant parfois l'incohérence ou les désaccords. Mais il offre ainsi plus de place, plus de capacité à saisir les situations dans leurs complexités ou leurs nuances, dans leurs évolutions aussi. Il est sans doute aussi plus apte au dialogue avec d'autres discours (philosophique, scientifique, idéologique, politique, médiatique, etc.). Le revers de la médaille est qu'un tel discours n'est pas autant que l'autre à la portée de tout un chacun. Il est menacé d'être réservé à une élite.

Ainsi, mieux que les évangéliques, les Eglises multitudinistes ont pu rester à l'écoute et en dialogue (et aussi en critique) face à la société en mutation de notre temps.

Il est temps d'ajouter maintenant un élément à « Comment je me vois ? » qui ne figurait pas au premier chapitre. Ma sensibilité a été de chercher un éventuelle tierce position à partir de laquelle il serait possible d'embrasser d'un regard plus large les oppositions que nous avons étudiées plus haut. Ne serait-il pas possible de viser une intégration des différences, c'est-à-dire de rendre co-existantes, mobiles, dialoguantes, complémentaires, utiles à un objectif commun des positions qui d'habitude s'affrontent, et ceci sans pour autant fusionner ou gommer leurs différents apports, leurs spécificités, leurs richesses propres, leurs efficacités propres ? Si oui :

3.7 Je propose, dans une perspective pratique, de penser l'articulation entre l'emploi fondamentaliste de l'Ecriture et celui des

Eglises officielles non pas comme des stades évolutifs (c'est-à-dire qu'il faudrait réussir à évoluer de l'un à l'autre, ou éviter de retomber de l'un dans l'autre), mais comme des expressions du christianisme unies entre elles par une relation de conciliarité.

3.8 Dans ce cas, chacune des deux approches est un visage nécessaire, inévitable(?), utile et légitime de l'emploi de l'Ecriture.

3.9 Dans ce cas aussi, chacune des deux approches peut être considérée comme criticable, dépassable, temporaire, partielle. Aucune des deux ne constitue une expression véritable, définitive et totale de la vérité (théologique ou pratique).

3.10 Si les deux approches peuvent être légitimées d'un point de vue théologique, ne faut-il pas les garder ensemble dans l'Eglise au sens large, et les utiliser selon leur force, leur impact, leur génie propre et respectif, selon les situations et selon les interlocuteurs auxquels on a affaire ?

Si l'on répond oui à la question précédente, il faut alors reformuler le thème même de ce colloque, de façon à ce qu'il n'oppose pas les fondamentalistes aux Eglises officielles. La direction à prendre serait celle d'une formulation qui demande quelles sont les richesses que l'Eglise (conçue comme un corpus large englobant aussi bien des communautés de type officielle que des communautés de type évangélique ou fondamentaliste) pourrait mettre à la disposition d'un objectif qui est commun à tous les courants : communiquer l'Evangile, édifier l'Eglise, célébrer le Dieu de Jésus-Christ dans le souffle du Saint-Esprit.

L'ouverture suivante serait de se demander s'il s'agit de se contenter, sur le plan ecclésiastique de la simple juxtaposition, plus ou moins fraternelle ou hostile des tendances, ou s'il existe une possibilité soit de faire vivre ces tendances dans une confiance mutuelle suffisante pour que les forces et les richesses des uns comme des autres puissent être mises au service de tous, soit de trouver un dépassement des différences par une nouvelle compréhension de l'Ecriture et de son emploi qui mettrait les uns et les autres d'accord.

Néanmoins, la question se pose(ra) rapidement de savoir si cette conciliarité n'est pas un vœu pieux, mais dénué de portée dans la réalité. Est-il en effet possible de demander à tout un milieu, tout un courant spirituel de renoncer justement à son noyau d'identité ? Il ne me paraît pas possible de comprendre les fondamentalistes (et les non-

fondamentalistes) simplement comme une expression parmi d'autres du christianisme, interchangeable, modifiable, transformable. Au contraire, le fondamentalisme est, comme le non-fondamentalisme, la manière unique et nécessaire dont un milieu se sert pour inscrire son christianisme au cœur du monde, lié qu'il est à son histoire, à son milieu social, à son héritage ecclésiastique, etc. Cette façon d'inscrire le christianisme aujourd'hui dans le concret du monde n'est pas interchangeable.

D'autre part, je doute en réalité qu'il y ait une position (hormis l'abstraction de la réflexion intellectuelle) qui permette de se hisser comme hors du concret pour embrasser d'un coup d'œil plusieurs positions irréductibles sur le terrain. Je dois, si je veux rester inscrit dans le monde concret, me tenir inscrit dans l'un ou l'autre milieu, parler ou agir à partir de là, et savoir que mon milieu est le moyen unique qui me permet de vivre le christianisme[27].

Plus qu'un œcuménisme visant un accord, voire une « unification », plus qu'une conciliarité de bonnes intentions et de juxtapositions, cette optique invite chaque sensibilité à cultiver son identité, à l'étayer solidement, voire à la confronter vigoureusement aux autres sensibilités qui se donnent le nom de chrétiennes, comme aussi aux sensibilités hors du christianisme. Il se pourrait en effet qu'aucun milieu ne puisse espérer vivre et survivre sans avoir accepté de considérer comme juste et vrai ce qu'il pense, dit et fait.

Mais il pourrait se trouver invité, par l'Evangile même dont il vit, à croire, dans l'espérance et dans la foi, que cet autre, ces « fondamentalistes », et réciproquement ces « Eglises officielles » sont **dans** et **de** l'Eglise de Jésus-Christ, malgré leurs différences de pratique, d'argumentation, de doctrine, etc.

Je crois la Sainte Eglise universelle, la communion des saints...

---

[27] Ce raisonnement trouve un parallèle... dans la logique formelle. Si X est un ensemble contenant des éléments A, B, etc. alors X n'est pas un élément de lui-même. Dit autrement, X n'est pas de la même classe que les éléments A, B,... (Si A, B,... sont des chats, l'ensemble de tous les chats n'est pas lui-même un chat !). Si A, B, etc. sont des façons d'inscrire le christianisme dans le monde, un point de vue qui « rassemble » A, B,... n'est pas une façon d'inscrire le christianisme dans le monde.

RENSEIGNEMENTS

La revue HOKHMA publie trois numéros par an. On peut se procurer ces numéros en souscrivant à un abonnement annuel ou bien en achetant les numéros séparément.

ABONNEMENT	Suisse	France	Belgique
étudiants	25 Fr S	65 Fr F	430 Fr B
normal	31	80	500
soutien	100	300	1 300

PRIX DU NUMERO			
étudiants	9 Fr S	25 Fr F	180 Fr B
normal	11	30	230

POUR TOUT PAIEMENT VEUILLEZ INDIQUER LE MOTIF PRECIS.

Les demandes d'abonnement, le courrier et les paiements doivent être adressés aux pays respectifs des lecteurs :

SUISSE : REVUE THEOLOGIQUE HOKHMA
Case Postale 48 1315 LA SARRAZ
CCP 10-24712-6 HOKHMA

BELGIQUE : J.J. Hugé - Hokhma
107, rue de la Garenne
7658 WIERS
C.G.E.R. 001 1324462 03

FRANCE : Pierre Gardien
50, rue Louis-Blériot
COULOUNIEIX-CHAMIERS
24660 PERIGUEUX
CCP Bordeaux 5 102 56 V
(La mention HOKHMA ne doit pas figurer sur le libellé du chèque)

Pour des conditions particulières, veuillez vous adresser à l'adresse Suisse. La revue HOKHMA n'est pas subventionnée. Merci de contribuer, par un paiement régulier, à sa parution et à sa diffusion.

ISSN 0379 - 7465

HOKHMA
un esprit, une équipe

La revue Hokhma
vit de rencontres
d'étudiants et de théologiens
de différentes
facultés et églises protestantes.
Elle cherche à stimuler
le partage de l'espérance chrétienne
entre croyants d'horizons divers,
en favorisant la réflexion et la prière communes.
Dans ce cheminement, l'équipe Hokhma souhaite
contribuer à un renouveau de la foi,
autant par le moyen de la revue
que par diverses rencontres et publications.

Partage

Hokhma place au cœur de sa démarche
l'écoute et l'obéissance au Dieu vivant,
Père, Fils et Saint-Esprit
qui se fait connaître aux hommes
par les Ecritures.
Etre fidèle à sa Révélation
comprend une double exigence :
penser la foi dans la crainte du Seigneur
et ancrer ses efforts
dans la communion de l'Eglise.

Fidélité

L'étude des Ecritures implique une attitude
à la fois positive et critique
à l'égard des méthodes d'approche de la Bible.
Par ce discernement, Hokhma désire être un lieu
où la recherche se met au service
de la meilleure compréhension possible du texte.
Dans la prise au sérieux de toute l'Ecriture
et l'ouverture aux interrogations
du monde contemporain,
Hokhma s'efforce de lire et d'interpréter
les Ecritures à l'écoute de l'Esprit Saint.

Recherc

Hokhma, trois fois par an
essaiera de mériter son nom :

« Etre scie
dans la cra
du seul sa